

Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Maṣnavī von Rūmī

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Abdullah Kuşlu

aus Ivrendi / Balıkesir - Türkei

Bonn 2018

Angefertigt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen
Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Eva Orthmann
(Betreuerin und Gutachterin)

Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyaran
(Gutachter)

Prof. Dr. Dagmar Glaß
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Prof. Dr. Christine Schirrmacher
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 04.04.2017

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank nachstehenden Personen entgegen bringen, mit deren Unterstützung die Anfertigung der vorliegenden Arbeit gelungen ist:

An erster Stelle geht mein Dank an die Betreuerin dieser Arbeit Prof. Dr. Eva Orthmann vom Institut für Orient und Asienwissenschaften der Universität Bonn. Ich möchte mich bei ihr für die hilfreichen Hinweise, Kommentare und Ratschläge, gründlichen Korrekturen, für die konstruktive Kritik, für die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit, für das mir entgegengebrachte Vertrauen sowie für die wertvolle fachliche und freundliche Betreuung sehr herzlich bedanken.

Ich möchte auch Jun.-Prof. Dr. Erdal Toprakyan, der sich als Zweitgutachter der vorliegenden Arbeit annahm, herzlich danken. Ebenso geht mein Dank an Prof. Dr. Christine Schirmacher und Prof. Dr. Dagmar Glaß, die für mich als prüfungsberechtigtes Mitglied da waren.

Die Hauptlast der vergangenen Jahre trug aber fraglos meine Familie. Ich danke besonders meiner Frau, die mich jahrelang während der Anfertigung der vorliegenden Arbeit in den guten wie auch den weniger guten "Bonner Zeiten" unterstützte, begleitete sowie meine Kraft und den Glauben an mich stärkte.

Allen meinen lieben Freunden sowie Kollegen danke ich für die hilfreichen Empfehlungen, Ermutigungen sowie für die moralischen Unterstützungen.

Abschließend möchte ich meinen Arbeitgeber DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) sowie dessen Vereine sehr herzlich danken, die mich finanziell unterstützt haben.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Gegenstand und Ziel der Dissertation	3
1.2	Ausgaben und Übersetzungen von Rūmī's Werken	7
1.3	Ansatz der Analyse	16
1.4	Rūmī's Leben	25
1.5	Rūmī's Werke	29
2	Gott im Maṣnavī	30
2.1	Gott, das absolute Wesen, die Einheit des Seins	30
2.2	Metaphern für <i>Vaḥdat ul-vuḡūd</i> als die Einheit des Seins	34
2.3	Das Erkennen Gottes	36
2.3.1	Das Erkennen Gottes durch Gott	36
2.3.2	Das Erkennen Gottes durch die Schöpfung und durch den Menschen	38
2.3.3	Gott als mit dem Verstand nicht greifbares, begreifbares Wesen	41
2.3.4	Gott als verborgener Schatz (<i>kanzu l-mahfī</i>)	44
2.4	Gott und die Gottesliebe	47
2.4.1	Die menschliche und die göttliche Dimension der Liebe	47
2.4.2	Auf dem Weg zur Gottes Liebe: Liebe von Mensch zu Mensch	49
2.4.3	Die Gottesliebe	52
2.4.4	Beweise für die Existenz der Gottesliebe	54
2.4.5	Das Wesen der Gottesliebe	58
2.5	Entwerden	64
2.5.1	Die Phase des Entwerdens in anderen Geschöpfen	68
2.5.2	Die Kichererbsen-Erzählung	70
3	Die Erschaffung des Menschen	72
3.1	Die Erschaffung Adams als Stammvater der Menschheit und das Diesseits	72
3.1.1	Die Vereinbarung der Seelen mit Gott	72
3.1.2	Die Erschaffung Adams	76
3.1.3	Adam und die Gottesnamen	78
3.1.4	Adam und Satan	80
3.1.5	Die Vertreibung Adams aus dem Paradies	84

3.2	Das Diesseits.....	87
3.2.1	Das Diesseits: die im Körper gefangene Seele.....	87
3.2.2	Leben im Mutterleib	91
3.2.3	Das irdische Leben ähnelt einem Baum	95
3.2.4	Das Diesseits als Ort des Vermögensaufbaus.....	96
3.2.5	Das Diesseits als Ort zum Spielen und als schwülwarmes Dampfbad.....	98
3.2.6	Das Diesseits als Getreidefeld	100
3.2.7	Das Diesseits als Traum	102
3.2.8	Das Diesseits als Magierin	104
4	Beziehung zwischen dem Schöpfer, dem Menschen und der Welt.....	107
4.1	Zur Hierarchie vor der Erschaffung: Der Begriff des Nichtseins in <i>Maṣnavī</i>	107
4.1.1	Das Nichtsein (<i>Nīstī</i>) als schöpferisches Handeln.....	111
4.1.2	Das Nichtsein als das Meer der Liebe	114
4.1.3	Das Nichtsein als Quelle der Schönheit und der Schönen.....	115
4.1.4	Das Nichtsein als <i>Faqr</i>	117
4.2	Die Erschaffung der Welt (<i>al- Ālam</i>)	121
4.2.1	Die Welt als Gedanke des universellen Intellekts (<i>ʿAkl-i Kull</i>).....	122
4.2.2	Gott und die Welt als veränderliche Dinge	125
4.2.2.1	Das Meer der Einheit und der Schaum.....	125
4.2.2.2	Die Sonne des Seins als Symbol und deren Strahlen	129
4.2.2.3	Die Welt als Ort der Gegensätze	133
4.2.2.4	Die konstante Erneuerung der Welt durch Gottes Willen.....	138
4.3	Gott und der Mensch.....	143
4.3.1	Der Mensch zwischen Gut und Böse.....	143
4.3.2	Der Mensch als Mikrokosmos (<i>al- Ālam aṣ-ṣaḡīr</i>).....	145
4.3.3	Der Mensch als Diener Gottes.....	149
4.3.4	Der Mensch als unwissendes oder wissendes Geschöpf	154
4.3.5	Der Mensch als hilfsbedürftiges Wesen vor Gott.....	159
4.3.6	Die unsichtbare, ständige Veränderung des Menschen durch Gottes Macht	162
	und Willen	162
4.3.7	Der vollkommene Mensch.....	166

5	Der Mensch und die Triebseele (<i>nafs</i>)	177
5.1	Der Begriff der Triebseele (<i>nafs</i>) und der Widerstand gegen sie	177
5.2	Der Mensch zwischen der Seele und der Triebseele	187
5.3	Die Triebseele und der <i>Muršid</i>	190
5.4	Die guten und schlechten Eigenschaften des Menschen	193
5.4.1	Selbstgefälligkeit (‘Uğb)	193
5.4.2	Hochmut	195
5.4.3	Neid	197
5.4.4	Gier	199
5.4.5	Absolute Aufrichtigkeit (<i>iḥlās</i>) und Heuchelei (<i>riyā’</i>)	203
6	Fazit	210
	Literaturverzeichnis	217

1 Einleitung

Ġalāl ad-Dīn Rūmī, dessen wahrer Name Muḥammad b. Hussain Balḥī ist, kam im Jahre 1207 in der Stadt Balḥ zur Welt, die im heutigen Afghanistan liegt.¹ Sein Beiname setzt sich zusammen aus Ġalāl ad-Dīn und Rūmī, letzterer wurde ihm infolge seiner Reise nach Anatolien, wo er auch sein restliches Leben verbracht hat, verliehen. Ein weiterer Beiname Mavlānā bedeutet „unser Meister“ und wurde ihm von seinen Verehrern als Ausdruck ihrer Liebe und ihres Respekts gegeben. Rūmī zählt zweifellos sowohl im Westen als auch im Osten zu den bekanntesten Sūfīs. Die Tatsache, dass seine Werke in unterschiedliche westliche Sprachen übersetzt wurden, viele wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Artikel über ihn erschienen sind und die UNESCO das Jahr 2007 zum Mavlānā-Jahr erklärt hat, zeigt deutlich, dass Rūmī nicht nur zu den am meisten gelesenen und diskutierten Sūfīs im Osten, sondern auch im Westen zählt. Rūmī hinterließ der Nachwelt bei seinem Tode viele Werke. Sein Werk *Maṣnavī*, welches aus sechs Bänden besteht, zählt zu seinen bekanntesten. Jedes einzelne der vielen klassischen Werke, die seit der Entstehung des islamischen Sūfismus verfasst worden sind, weist eine besondere Bedeutung auf und füllt eine Lücke, wodurch der Sūfismus besser erklärt und verstanden werden kann. Die Werke der bekannten Sūfīs wie Kalābāzī, Ḥuḡvīrī, al-Ġazzālī und Ibn ‘Arabī sind für den Sūfismus unverzichtbar, aber *Maṣnavī* ist darüber hinaus eine Schrift, welche nicht nur von den Sūfīs, sondern auch intensiv von Dichtern und Schriftstellern rezipiert wurde. In letzter Zeit befassen sich unterschiedliche Literaturschaffende bspw. mit der metaphorischen Sprache in *Maṣnavī*. Sūfīs und die Vertreter unterschiedlicher Religionen versuchen anhand von *Maṣnavī* religiöse, gesellschaftliche und ethische Grundsätze zu erkennen und zu verstehen. *Maṣnavī* unterscheidet sich von den anderen klassischen Werken hinsichtlich seines Sprachstils und seiner narrativen Form. *Maṣnavī* spricht einerseits kraft seiner sprachlichen Intensität und Symbolik Intellektuelle sowie erfahrene und belesenen Mystiker an, andererseits beinhaltet es einfache Geschichten, die miteinander verwoben sind und so von jedermann verstanden werden können. Erfolgt eine Einordnung Rūmīs anhand von *Maṣnavī* und seinen anderen Werken, wird schnell deutlich, dass er einen theosophischen Sūfismus thematisiert, der mit Begrifflichkeiten wie Einheit des Seins (*wahdat ul-wuḡūd*) und Entwerden oder Gottesliebe operiert.

Gleichzeitig erscheint Rūmī aber auch als ein Autor, der seine Vorstellungen so, wie sie sind, in einer reinen und einfachen Sprache zum Ausdruck bringt.

¹ Vgl. Aflākī 1995 I, 242.

Aus einem anderen Blickwinkel kann auch gesagt werden, dass *Maṣnavī* die geistigen Erfahrungen Rūmīs in seiner spirituellen Entwicklung, die widersprüchlichen Geisteszustände und die inneren Beunruhigungen, die er zeitweilig verspürt haben muss, widerspiegelt. *Maṣnavī* ist im Grunde die Darstellung der Geschichte eines und potenziell jedes Menschen – die sprachliche Beschreibung des Menschen als eines Wesens mit neunhundert Schichten, wie Rūmī den Menschen versteht.

Rūmīs Werke und insbesondere *Maṣnavī* versprechen Hinweise auf Antworten auf eine Reihe von Fragen, die sich bei der Beschäftigung mit diesem Dichter aufdrängen: Warum ist *Maṣnavī* nicht nur im Osten, sondern auch im Westen bekannter als andere klassische sūfische Bücher? Welche Unterschiede gibt es zwischen Rūmīs und anderen sūfischen Werken, zum Beispiel denen von Ibn ‘Arabī oder al- Ġazzālī? Ein erster Schritt dazu, diese Fragen zu klären, besteht in der Feststellung, dass die Sūfīs ‘Aṭṭār, Rūmī und Ġāmī in ihren Werken den Sūfismus sprachlich und mit dichterischen Mitteln erläutern, ohne sich in theologischen und metaphysischen Themen zu verlieren und sich in metaphysischen Feinheiten des Sūfismus zu verfangen. ‘Aṭṭār, Rūmī und Ġāmī zählen zu den literarisch bedeutendsten Sūfīs. Die begeisternde und poetische Sprache ihrer Werke zieht die Leser in ihren Bann und diese Wirkung verstärkt sich im Zuge der Lektüre.² Wie oben erwähnt, haben die Sūfīs, die ihre Werke im poetischen Stil verfassten, gerade dadurch mehr Aufmerksamkeit sowohl bei Dichtern als auch bei Literaturwissenschaftlern erlangt. Gleichzeitig schaffen sie es aber auch, durch die vermeintlich leicht verständliche Ausdrucksweise auch den literarisch nicht versierten Leser in ihren Bann zu ziehen. Rūmī übte nicht nur Einfluss auf die Sūfīs, sondern auch auf Dichter aus, so dass E.J. Wilkinson Gibb (gest. 1901) in seinem Buch *A history of Ottoman poetry* betonte, dass der Sūfismus die literarischen Hauptströmungen im Osmanischen Reich beeinflusste.³

² Vgl. Nicholson 1963, 106.

³ Vgl. Gibb IV 1967, 182f.; Gibb I 1958, 16f.; vgl. Kılıç 2011, 168.

1.1 Gegenstand und Ziel der Dissertation

Nach diesem kurzen Überblick soll nun die Struktur der vorliegenden Arbeit dargelegt werden. Das erste der vier Themen, die diese Arbeit behandelt, betrifft die Gottesvorstellung bei Rūmī, in der Gott Schöpfer allen Seins ist und alles umfasst. Das zweite Thema betrifft den Menschen, der das letzte Glied der Schöpfungsgeschichte bildet und als Wesen alle Eigenschaften Gottes in sich vereint. Das dritte Thema ist das Universum, in dem Gott seine Namen und Eigenschaften enthüllt. Das vierte Grundthema ist die Triebseele. Die Triebseele hat weder einen Körper noch eine Form. Sie besteht aus den Eigenschaften des Menschen, die Gott bemängelt.

Das Ziel dieser Einteilung in vier Themen oder Begriffe (Gott, Mensch, Welt/Universum und Triebseele) ist es, die Korrelation zwischen Gott, Mensch und Welt ontologisch und epistemologisch zu analysieren. Im Rahmen einer Untersuchung dieser begrifflichen Vorstellungen sollen Antworten auf folgende Fragen gefunden werden: Welche Rolle spielt die Welt aus Rūmīs Sicht? Ist die Welt mit Gottesnamen manifestiert oder nicht? Ist die Welt ewig oder nicht? Kann die Welt als Diener Gottes dargestellt werden? Ist die Welt in Rūmīs Werken *‘ālam al-kubrā* (Makrokosmos), während der Mensch *‘ālam aṣ-ṣuḡrā* (Mikrokosmos) ist? Wie ist die Gottesvorstellung von Rūmī? Welchen Platz nimmt der Mensch in der Schöpfungskette nach Rūmī ein? Handelt es sich beim Universum und beim Menschen um ein Zeichen oder um einen Beweis für das absolute Sein oder handelt es sich bei ihnen um Reflexionen göttlicher Namen und Eigenschaften? Was für eine Menschenvorstellung hat Rūmī und wie kann der Mensch aus epistemologischer und ontologischer Sicht bewertet werden? Rūmī wird im Westen und im Osten oft in Zusammenhang mit Begriffen wie Nächstenliebe und Religion der Liebe erwähnt. In welcher Form kommen diese Begriffe tatsächlich in der Ideenwelt von Rūmī vor oder wie können wir diese Begriffe mit Inhalt füllen?

Um Antworten auf diese und ähnliche Fragen liefern zu können, konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf Rūmīs aus sechs Bänden bestehende Werke *Maṣnavī* und *Fīh-ī mā fīhī*, nimmt gelegentlich aber auch auf seine *Divān-i kulliyāt-i šams* genannten Werke Bezug. Dabei wurden Textbelege jeweils nur aus einem der Werke zitiert, und zwar auch dann, wenn alternative Textbelege mit ähnlicher Aussage in anderen Werken auch hätten herangezogen werden können.

Das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, ein deutlich konturiertes Bild von Rūmī zu erstellen, als in der bisherigen Forschung geschehen, weshalb der Fokus auf

seinen Texten liegt. Es wurde davon abgesehen, vertiefende Analysen der klassischen süfistischen Werke von Ḥuǧvīrī oder Quṣairī auszuarbeiten. Jedoch erfolgt ein Vergleich mit Ibn ʿArabī, so dass Rūmī's Gedanken noch klarer aufgezeigt werden können. Die Wahl fiel auf Ibn ʿArabī, da auch sein Werk Spuren des theosophischen Sūfismus aufweist, die in Grundzügen auch bei Rūmī's Vorstellung von Gott, Mensch und Welt oder Universums vorhanden sind. Außerdem habe ich aus den Werken von ʿAṭṭār zitiert, da er und Rūmī ähnliche Symbole und Metaphern verwenden, um ihre Gedankenwelt zum Ausdruck zu bringen. Rūmī's Bildersprache kann durch diesen Vergleich besser entschlüsselt werden und tritt zudem in ihrer Eigenart deutlicher hervor.

Die vorliegende Arbeit besteht aus sechs Kapiteln. Das erste Kapitel bearbeitet Rūmī's Leben und Werke in der Einleitung. Das zweite Kapitel, „Gott in Maṣnavī“, analysiert das Gottesverständnis von Rūmī. Rūmī bedient sich bei seiner Gottesdarstellung Symbolen, die auf die Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuǧūd*) verweisen. Um sein Gottesverständnis darzustellen, bedarf es nicht nur der Erklärung der Symbole, sondern es muss darüber hinaus auch der Begriff der Gottesliebe geklärt werden. Der Begriff der Liebe zählt zu den Schlüsselbegriffen seines Gottesbildes. Bei Rūmī ist Liebe ein Wert, der nicht nur zwischen den Menschen, sondern zwischen allen Wesen zirkuliert, wobei Gott als die wahre Quelle dieser Liebe und somit auch als die absolute Liebe verstanden wird. Darüber hinaus enthält dieses Kapitel Abschnitte über das Erkennen Gottes durch Gott und den Menschen und über Gott als verborgener Schatz oder als ein „Entwerden“. Um das Gottesbild von Rūmī in all seinen Facetten darzustellen, wurden viele wichtige Begriffe, die in funktionaler Beziehung zueinander stehen und im Grunde jeweils ein eigenes Forschungsthema für sich bilden, in diesem zweiten Kapitel generell untersucht und kategorisiert.

Das dritte Kapitel handelt von der Schöpfungsgeschichte des Menschen und von der Vertreibung Adams aus dem Paradies. Hier wird auf die Schöpfung Adams und darauf eingegangen, dass die Engel gegen seine Erschaffung waren, sowie darauf, dass der Teufel verweigerte, sich vor Adam niederzuwerfen. Behandelt wird hier auch das irdische Leben, welches nach islamischer Auffassung mit der ersten Sünde des Menschen beginnt. Diese erste Sünde ist zugleich auch der Beginn eines Prozesses in der Geistesgeschichte, der zur Entstehung von Sinnfragen wie den Fragen nach Gut und Böse, nach dem Schicksal und nach dem menschlichen Willen geführt hat.

Danach hat der Mensch Kraft seiner Willensstärke die Freiheit, zwischen den Gaben der Welt zu wählen.

Das Kapitel untersucht, wie die Vertreibung Adams aus dem Paradies aus der Sicht Rūmīs zu interpretieren ist. Dies bedeutet auch, dass die Rolle des irdischen Lebens betrachtet werden muss. Ist irdisches Leben bei Rūmī für den Menschen wie ein Schleier, der den Zugang zu Gott versperrt, oder ist es als eine Brücke zu verstehen, die zu Gott führt? Ist es zu loben oder zu verdammen? Sollte sich der Mensch vom Diesseits abwenden und Abstand nehmen? Trägt die Weltsicht von Rūmī Spuren der klassischen Zeit des Sūfismus oder eröffnet er in Sachen Weltsicht neue Perspektiven?

Das vierte Kapitel widmet sich der intensiven Behandlung der Beziehungsebene zwischen Gott, Mensch und der Welt (*‘ālam*). In diesem Kapitel werden folgende Fragen untersucht: Aus welchem Grund wurde die Welt erschaffen? Wie kann der Mensch Gottesnamen und Eigenschaften reflektieren? Was bedeutet Nichtsein und Sein aus Rūmīs Sicht? Welche Beziehung besteht zwischen Nichtsein und der Erschaffung? Welche Unterschiede gibt es zum Nichtsein-Begriff in *Maṣnavī* im Vergleich mit Ibn ‘Arabīs System? Es handelt sich um ein zentrales Kapitel der Arbeit mit unmittelbarem Bezug zum Untersuchungsziel. In diesem Kapitel werden das Gottes- und Menschenbild von Rūmī sowie seine Sicht des Universums eingehend analysiert.

Das fünfte Kapitel behandelt den Begriff der Triebseele (*nafs*). Die Analyse der Triebseele (*nafs*) ist von entscheidender Bedeutung für die Erweiterung des wissenschaftlichen Rūmī-Verständnisses. Daher wird auf diesen für den Sūfismus ebenfalls zentralen Begriff näher eingegangen und es wird versucht, Rūmīs Auffassung vom Bösen und Guten und vom Verhalten des Menschen gegenüber Gott, anderen Wesen und dem Universum zu deuten. Die Analyse des Konzepts der Triebseele liefert auch fundamentale Erkenntnisse über das Moralverständnis der Sūfis und dessen praktischen Einfluss auf das Leben. Insofern der Mensch sowohl Gott als auch die Welt und die anderen Wesen aus seiner subjektiven Wahrnehmung heraus deutet, spielt die Triebseele auch in der Beziehungsebene des Menschen zu Gott oder zu anderen Wesen eine zentrale Rolle. Die Triebseele suggeriert dem Menschen, dass nur er Recht habe und nur seine Wahrnehmung die richtige sei. Daher kann der Mensch, solange er sich von seiner Triebseele leiten lässt, nicht mit Mitmenschen und anderen Wesen in Frieden leben.

Zusätzlich zur Analyse des Begriffs Triebseele wurden in diesem Teil der Arbeit menschliche Eigenschaften anhand einiger Sūfī-Begriffe erörtert und es wurden Antworten

auf folgende Fragen gesucht: Was ist die Triebseele? Welche Definitionen von Triebseele liefert Rūmī und gibt es Gemeinsamkeiten zwischen seinen Vorstellungen und den Vorstellungen der klassischen Zeit des Sūfismus? Welche Rolle hat die Triebseele bei der Charakterentstehung? Inwieweit kann mit der Charaktererziehung das Verhalten des Menschen geändert werden und wie denkt Rūmī darüber? Dieses Kapitel versucht, die Moralvorstellungen der Sūfis darzustellen. Die Arbeit endet mit einem Fazit in Kapitel 6.

1.2 Ausgaben und Übersetzungen von Rūmī's Werken

In der vorliegenden Dissertation wird die persische *Maṣnavī*-Ausgabe von Adnan Karaismailoğlu und Derya Örs herangezogen. Diese Publikation basiert auf dem handgeschriebenen *Maṣnavī*-Exemplar mit der Nummer 51 des Mavlānā-Museums in Konya. Die Unterschiede zwischen der o.g. Publikation und der *Maṣnavī*-Ausgabe von Reynold A. Nicholson (gest. 1945) werden am Ende des jeweiligen Einzelbandes näher erläutert.

Wie nachfolgend zu sehen, enthält jeder Band am Schluss ein Konkordanzverzeichnis.



Abbildung 1: Titelblatt des Versübereinstimmungsverzeichnisses für Seite 272 der *Maṣnavī*-Ausgabe von Nicholson aus *Maṣnavī* von A. Karaismailoğlu und Derya Örs.

Übersetzung: Das Versübereinstimmungsverzeichnis für die *Maṣnavī*-Ausgabe von Reynold A. Nicholson



Abbildung 2: Symbolerklärungen für die Versverweise in *Maṣnavī* von A. Karaismailoğlu und Derya Örs

Y Rumuzu eldeki Konya Mevlânâ Müzesi Nr.51'deki yazma nüshaya dayali yayini, N rumuzu ise Reynold A. Nicholson'un neşrini göstermektedir.

Übersetzung: Das Symbol Y verweist auf die Publikation, die sich auf das im Konya-Mavlânâ-Museum erhältliche handgeschriebene Exemplar mit der Nr. 51 stützt; das Symbol N verweist auf die Publikation von Reynold A. Nicholson.



Abbildung 3: Kopie der Seite 273 aus *Masnavi*

Übersetzung: Nicholson-Ausgabe, zusätzlicher Vers 1967

شرر گر زمان واپس تراست/در صفت از سنگ و آهن بر تراستان

Y Vers 1957 = N Vers 1968 (N 11 Zweizeiler extra)

Nicholson-Ausgabe, zusätzlicher Vers 2224

که بکاری بر نیاید گندمی/مردمی جو مردمی جو مردمی جو

Y Vers 2213 = N Vers 2225 (N 12 Zweizeiler extra)

Nicholson-Ausgabe, zusätzlicher Vers 2461

هممت پیغمبر روشن کده/پیش خاطر آمدش آن گمشده

Y Vers 2449 = N Vers 2462 (N 13 Zweizeiler extra)

Nicholson-Ausgabe, zusätzlicher Vers 2504

بهر مانی بهر آن لطف نخست/که تو کردی گمراهان را باز جست

Das Exemplar von Adnan Karaismailoğlu und Derya Örs ist nach Abdülbaki Gölpınarlı (gest. 1982) das älteste *Maṣnavī*-Exemplar. Adnan Karaismailoğlu erwähnt in dem Vorwort zu *Maṣnavī*, dass Nicholson von der Existenz dieser *Maṣnavī*-Ausgabe im Museum in Konya erst erfuhr, als er bereits beim 2836. Zweizeiler im dritten Band angekommen war.

In den Fußnoten wird auf *Maṣnavī* in zwei unterschiedlichen Formen verwiesen. Wenn Zweizeiler im Original zitiert werden, sind die deutsche und die persische Quelle in der Fußnote wie folgt angegeben: Zit. *Maṣnavī* (Übersetzung: Komitee) V, 2880-2883; *Maṣnavī* V, 2880-2883. In diesem Falle entsprechen die ersten Zweizeilernummern aus der deutschen *Maṣnavī*-Ausgabe dem persischen Original. In Fällen, in denen nicht direkt zitiert wird, ist lediglich nur *Maṣnavī* im persischen Original berücksichtigt und beispielsweise als *Maṣnavī* V, 2880-2883 in der Fußnote angegeben. Vielfach ist es leider so, dass diese Zweizeilernummern nicht übereinstimmen. Diese unterschiedlichen Zweizeilernummern sollten daher nicht aus den Augen verloren werden.

Ein weiteres wichtiges Werk von Rūmī ist *Fīh-ī mā fīhī*, welches vom Seitenumfang und vom Volumen her kürzer als *Maṣnavī* ist. Es ist als eine Art Ergänzung zu *Maṣnavī* zu verstehen, da darin manche Sachverhalte, die in *Maṣnavī* erwähnt werden, ausführlicher erklärt werden. Das *Fīh-ī mā fīhī* wurde unter dem Titel *Von Allem und vom Einem* von Annemarie Schimmel (gest. 2003) ins Deutsche übertragen.⁴ Der englische Titel der von A. J. Arberry (gest. 1969) übersetzten Ausgabe lautet *Discourses of Rumi*.⁵

Als ein weiteres wichtiges Werk von Rūmī gilt die als „*Dīvān-i Šams*“ oder als „*Dīvān-i Šams-i kabīr*“ bekannte Schrift *Dīvān-i kabīr*. Rūmī hat in diesem Werk oft seinen eigenen Namen vermieden und an dessen Stelle aus Verehrung und Zuneigung den Namen seines *Šaiḥs* Šams angegeben. Daher ist dieses Werk auch als „*Dīvān-i Šams*“ bekannt. Dieses Buch wurde von Badī-az-Zamān Furūzānfar (gest. 1970) mit Annotationen und Hinweisen auf Unterschiede zu anderen Ausgaben neu gedruckt.⁶ Die älteste und angesehenste Handschrift von *Dīvān-i kabīr* befindet sich im Mavlānā-Museum Konya und wurde von Abdülbaki Gölpınarlı ins Türkische übersetzt und herausgegeben. *Dīvān-i kabīr* zählt ebenfalls zu den Literaturquellen dieser wissenschaftlichen Arbeit.

⁴ *Von Allem und vom Einem (Fīh-ī mā fīhī)*, München 1995 (erstmalig 1978 veröffentlicht).

⁵ *Discourses of Rumi*, London 1961.

⁶ *Kulliyāt-i Šams, yā dīvān-i kabīr*, Teheran 1957-1966.

Reynold A. Nicholson veröffentlichte im Jahre 1898 ein Buch mit dem Titel *Selected Poems from the Dīvān-i Shams-i Tabrīz*, in dem 48 von ihm ausgewählte *Ghasele* aus dem als „*Kulliyāt-i Šams*“ bekannten *Dīvān-i kabīr* von Rūmī zu lesen sind.⁷ Sein Interesse an den Texten von Rūmī blieb jedoch nicht nur auf dieses Werk begrenzt. Später übersetzte er als wichtigste Arbeit seiner Karriere *Maṣnavī* ins Englische, das er auch editiert und herausgegeben hat.⁸

Die *Maṣnavī*-Übersetzung von Nicholson diente in der Folgezeit für alle nachfolgenden Arbeiten als Quelle und wurde auch in vielen *Maṣnavī*-Forschungen berücksichtigt.⁹ Nicholsons Arbeiten zu Rūmī waren jedoch nicht nur darauf beschränkt. Ein weiteres Werk ist *Rūmī poet and mystic*, welches er größtenteils noch zu Lebzeiten fertig gestellt hatte, aber dessen Druck er nicht mehr erlebt hat.¹⁰ Als er im Jahre 1945 verstarb, hatte er den Hauptteil dieses Werks bereits zu Ende geschrieben. Arberry schrieb die Einführung des Buches und übernahm 1964 den Druck des Manuskripts für ihn. In der Einführung geht Arberry auf den Tod Nicholsons und des weiteren Schicksals der Manuskripte ein.¹¹ Nicholson hinterlässt mehrere Übersetzungen ins Englische, ohne aber Analysen oder Interpretationen zu diesen Werken Rūmīs verfasst zu haben.

Ein weiterer bedeutender Rūmī-Forscher ist A. J. Arberry. Seiner Auffassung nach nimmt *Maṣnavī* unter den auf Persisch verfassten Sūfī-Schriften zweifellos die wichtigste Stellung ein.¹² Arberry selbst hat ein aus Gedichten von Rūmī bestehendes umfangreiches Werk mit dem Titel *Immortal rose: An anthology of Persian lyrics* veröffentlicht.¹³ 1949 publizierte er wiederum ein aus Vierzeilern von Rūmī bestehendes Werk mit dem Titel *The rubāʿiyāt of Jalāl al-Dīn*.¹⁴ Ferner veröffentlichte er 1961 die Übersetzung von *Fīh-ī mā fīhī* unter dem Titel *Discourses of Rūmī*¹⁵ in englischer Sprache sowie zwei Bände mit dem Titel *Tales from the Masnavi*.¹⁶ Es handelt sich bei diesen zwei Büchern um eine Auswahl aus *Maṣnavī*.

⁷ *Selected poems from the Dīvān-i Shamsi Tabrīz*, Cambridge 1898.

⁸ Rumi, *Mathnawi-yi Maʿnawi*, London, Leiden 1925-1940.

⁹ Vgl. Arberry, 2009, 8.

¹⁰ *Rūmī, poet and mystic*, London 1964 (erstmalig 1950 veröffentlicht).

¹¹ Vgl. Nicholson 1964, 9.

¹² Vgl. Arberry 2009, 8.

¹³ *Immortal rose: An anthology of Persian lyrics*, London 1948.

¹⁴ *The rubāʿiyāt of Jalāl al-Dīn*, London 1949.

¹⁵ *Discourses of Rumi*, London 1961.

¹⁶ *Tales from the Masnavi*, London 1961 und *More tales from the Masnavi*, London 1963.

Darüber hinaus publizierte Arberry unter dem Titel *Aspects of Islamic civilization: As depicted in the original texts* eine Auswahl aus dem *Ma'ārif* genannten Buch von Bahā' ad Dīn Valad (gest. 1230), dem Vater von Rūmī. Mit Unterstützung der UNESCO gab er ein Buch mit dem Titel *Mystical poems of Rūmī* heraus.¹⁷ Das zweibändige Werk enthält mystische Ghasele von Rūmī. Der *Mystical poems of Rūmī* genannte zweite Band erschien 1979 nach Arberrys Tod. Seine Arbeiten zeigen ihn als einen Forscher, der sich intensiv mit dem Werk von Rūmī befasst hat. 1961 wurde er dafür geehrt, dass er sein ganzes Leben Rūmīs Werken gewidmet hat. Arberrys Werke sind ausschließlich Übersetzungen von Rūmīs Werken ins Englische. Analysen der Werke Rūmīs hat er nicht veröffentlicht.¹⁸

Die deutschsprachigen Veröffentlichungen bilden eine weitere wichtige Säule der internationalen Rūmī-Forschung. Bereits Josef von Hammer-Purgstall (gest. 1856), einer der Lehrer des deutschen Orientalisten Rückert, veröffentlichte 1818 seine Übersetzungen aus arabischen, türkischen und persischen Texten unter dem Titel *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*.¹⁹ 1851 erschien eine weitere Arbeit von Josef von Hammer-Purgstall mit dem Titel *Bericht über den zu Kairo im Jahr d. H. 1251 (1835) in sechs Foliobänden erschienenen türkischen Kommentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi*, die sich auf die türkischsprachigen *Maṣnavī*-Kommentare stützt.²⁰

Eine weitere wichtige Übersetzung von Ghaselen Rūmīs unter dem Titel *Ghaselen: Dschelaladdin Rumi* wurde 1819 von Friedrich Rückert (gest. 1866) veröffentlicht.²¹ Das Werk wurde 1927 unter dem Titel *Mystische Ghaselen nach Dschelaleddin Rumi dem Perser* neu aufgelegt.²²

Eine weitere Arbeit mit Übersetzungen der *Maṣnavī*-Verse stammt von Georg Rosen (gest. 1891) und trägt den Titel *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl-ed-dīn Rūmī*.²³ Dieser Arbeit, die 1849 erschien und zahlreiche Erklärungen in den Fußnoten

¹⁷ *Mystical poems of Rumi* 1, Chicago 1968 und *Mystical poems of Rumi*, Chicago 1979.

¹⁸ Vgl. Arberry 2009, 9.

¹⁹ *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Wien 1818. Siehe Schimmel 1982, 213; Schimmel 1994, 6.

²⁰ „Bericht über den zu Kairo im Jahr d. H. (1835) in sechs Foliobänden erschienenen türkischen Kommentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi“, in: *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islam* (Hrsg. Annemarie Schimmel), Wien 1974.

²¹ *Ghaselen: Dschelaleddin Rumi*, Stuttgart 1819.

²² Im Vorwort und in den darauf folgenden Seiten dieses zweiten Buches lassen sich keine Erklärungen finden. Höchstwahrscheinlich handelt es sich um die zweite Druckauflage des erstgenannten Buches.

²³ *Mesnewi oder Doppelverse des Scheichs Mewlānā Dschelāl-ed-dīn Rūmī*, Leipzig 1849.

enthält, ist ein Anhang beigelegt worden.²⁴ Gleich nach dem Vorwort wird der Leser in einem Kapitel auf 14 Seiten über Rūmī informiert.

Einige der wichtigsten deutschsprachigen Publikationen über Rūmī stammen aus der Feder von Annemarie Schimmel. Ihrem biographischen Werk über ihn gab sie den Titel *Rūmī: Ich bin Wind, du bist Feuer*.²⁵ Schimmel untersuchte darin die Vorstellungen Rūmīs und leistete damit wichtige Beiträge zur Rūmī-Forschung. Dieses Werk zählt zu den wichtigsten Quellen der vorliegenden Arbeit. Es erschien in immer wieder erweiterten Formen mehrfach in englischer Sprache unter dem Titel *The Triumphal Sun: A study of the works of Jalāloddin Rumi*. Schimmel verfasste auch ein kleines Büchlein mit einer Auswahl von Texten aus *Dīvān-i kabīr*. Diese Veröffentlichung aus dem Jahr 1964 trägt den Titel *Aus dem Diwan* und wurde von der UNESCO gefördert.²⁶ Eine weitere wichtige Publikation, die bereits zuvor genannt wurde, ist Schimmels Übertragung des Buches *Fīh-ī mā fīhī* aus dem Persischen ins Deutsche, die unter dem Titel *Von allem und vom Einen* erschien.

Zu den Gelehrten, die bedeutende Beiträge über Rūmī veröffentlicht haben, zählt auch Badī-az-Zamān Furūzānfar. Die Veröffentlichung des *Dīvān-i kabīr* zählt zu seinen wichtigsten Arbeiten über Rūmī. Badī-az-Zamān Furūzānfar stützte seine *Dīvān-i kabīr*-Ausgabe von 1917 auf eine vergleichende wissenschaftliche Auswertung aller älteren *Dīvān-i kabīr*-Exemplare und hat die Vergleichsergebnisse in kurzen Annotationen zusammengefasst.²⁷ Badī-az-Zamān Furūzānfar untersuchte auch die Aussprüche des Propheten Muḥammad, die in *Maṣnavī* vorkommen, und hat diese gesondert im Werk *Ahādīs-i Maṣnavī* (Die Überlieferungen des Propheten in *Maṣnavī*) gesammelt.²⁸

In Zusammenhang mit den in *Maṣnavī* genannten prophetischen Aussprüchen ist auch auf die Arbeit von Ali Yardım (gest. 2006) mit dem Titel *Mesnevi Hadisleri* (Die Überlieferungen des Propheten in *Maṣnavī*) hinzuweisen. Diese Arbeit ist nicht nur eine Abhandlung von großer wissenschaftlicher Tiefe, sondern versteht sich zugleich als eine

²⁴ Der Anhang besteht aus etwa 45 Seiten und enthält ausführliche historische Hintergrundinformationen, die Lebensgeschichte des Propheten und Informationen über manche der historischen Personen in *Maṣnavī* wie Šaiḫ Šams ad-Dīn Tabrīzī usw.

²⁵ *Rumi: ich bin Wind du bist Feuer*, Köln 1982.

²⁶ Dschelaladdin Rumi: *Aus dem Diwan*, Stuttgart (ohne Datum).

²⁷ Vgl. Can 2009, 384.

²⁸ *Ahādīs-i Maṣnavī*, Teheran 1955.

Quelle zur Überprüfung der Zuverlässigkeit der prophetischen Aussprüche durch Abgleich mit ihren jeweiligen Ursprungsquellen.²⁹

Zusätzlich ist *Maṣnavī* in sechs Bänden durch Bernhard Mayer, sowie Kaveh und Jilla Dalir Azer aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt worden. Die ersten beiden Bände des Werks erschienen 1999, der dritte und vierte Band im Jahre 2000 und die letzten beiden Bände, Nr. 5 und 6, wurden 2001 publiziert.³⁰

Adnan Karaismailoğlu und Derya Örs verfassten ebenfalls eine *Maṣnavī*-Ausgabe. Sie enthält Vergleiche mit der *Maṣnavī*-Version von Nicholson und wurde durch das Kulturreamt der Stadt Konya (Konya Belediyesi Kültür Dairesi) veröffentlicht. Diese *Maṣnavī*-Ausgabe, die in der vorliegenden Arbeit Berücksichtigung findet, enthält am Ende eines jeden Bandes Angaben darüber, welche Unterschiede hinsichtlich der Verse zur Nicholson-Ausgabe bestehen.

Maṣnavī wurde erstmals von Muīnī ins Türkische übersetzt. Sein Kommentar wurde 1436 vom osmanischen Sultān II. Murad finanziell gefördert und ist deshalb auch als *Mesnevī Murādī* bekannt.³¹ Veled Celebi Izbudak (gest. 1950) hat das *Maṣnavī* in 6 Bänden in türkische Prosa übersetzt. Es wurde 1942 veröffentlicht. Veled Celebi ist ein Nachfahre von Rūmī.³²

Zu den türkischsprachigen Gelehrten, die über Rūmī bedeutende Forschungsarbeiten herausgaben, sind auf jeden Fall Abdülbaki Gölpınarlı und Sefik Can (gest. 2005) zu zählen. Abdülbaki Gölpınarlı hat *Maṣnavī* ins Türkische übersetzt und kommentiert, *Fīh-ī mā fihī* aus dem Persischen ins Türkische übertragen und auch weitere wichtige Werke veröffentlicht. Sefik Can gliederte das *Maṣnavī* nach Themen und übersetzte es in dieser Form ins Türkische. Er veröffentlichte weiterhin ein Buch mit den Geschichten des *Maṣnavī*.

Zu den Akademikern und Forschern, die Artikel über Rūmī veröffentlicht oder Vorträge über ihn gehalten haben, sind auf jeden Fall Mehmet Önder und Semih Ceyhan zu zählen. Einige Artikel von Mehmet Önder erscheinen unter folgenden Titeln: „*Gönüller Sultanı Mevlânâ*“ (Der König des Herzens: Mavlânâ), „*Batı'da Mevlânâ*“ (Mavlânâ im Abendland), und „*Mevlana'nın Eserlerinin Dünyadaki En Eski Yazma Nüshaları*“, (Die

²⁹ Mesnevī Hadīsleri, Istanbul 2008.

³⁰ *Moūlānā Ğalāl ad-Dīn Rūmī* (Der Prophet der Liebe) *Maṣnavī*, Köln 1999-2001.

³¹ Vgl. Celik 2005, 673.

³² Vgl. Can 2009, 383.

ältesten Handschriften von Mavlānās Werken in der Welt), Einige Artikel von Semih Ceyhan sind wie folgt bekannt: „*Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri*“ (Die Einflüsse von Sadreddin Qunevî auf die *Maşnavî*-Kommentare der osmanischen Zeit), „*İsmail Rasûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânâyâ Metodolojik Bir Yaklaşım*“ (Die *Maşnavî*-Analyse von Ismail Rasûhî Ankaravî: Die methodologische Annäherung zur *Maşnavî*-Bedeutung), „*Nûr-ı Muhammedî Güneşi Hz. Şems*“, (Şams ad-Dîn Tabrîzî: Die Sonne des „ḥaqīqa muḥammadiyya“) Ein anderer Artikel wurde von Ali Çoban verfasst, der unter dem Titel: „*Klasik Bir Tasavvufî Eser Olarak Mesnevî ve Bosnalı Şarihleri*“ (*Maşnavî* als ein klassisches mystisches Werk und seine bosnischen Kommentatoren) zitiert wird. Ein weiterer Artikel wurde von Choi Woo-Won, unter dem Titel „*Spiritual Foundation of the Asian Civilizations: The Unity of Verity, Beauty and Divinity in Buddha and Rumi*“ veröffentlicht. Ğāvid Moğaddadi ist auch Rûmî-Forscher, der in einem Internationalen Symposium einen Vortrag gehalten hat, der mit dem Titel „*Translations of Rumi: The Re-Creations of Mevlana*“ bekannt ist. Franz Taeschner erzählt von den Rûmî-Einflüssen auf das Anatolische Aĥitum mit dem Titel „*Das Anatolische Aĥitum des 13./14. Jahrhunderts und Seine Beziehung zu Māvlānā Ğalāl ad-Dīn Rûmî*“ Mustafa Çevik hat auch einen Artikel geschrieben, der heißt so: „*Rumi's Tolerance Between Pluralism and Exclusivism*“. Auf der Internetseite <http://ktp.isam.org.tr> sind viele Vorträge und Studien aufgeführt.

Außerdem gibt es noch eine bekannte Internetseite³³ mit Artikeln und einer Bibliographie akademischer *Maşnavî*-Bearbeitungen.

Das Mavlānā-Forschungsinstitut in Konya verfügt über eine Handschriften- und Büchersammlung zu Rûmîs Werken. Die Bestände sind auf einer Internetseite³⁴ aufgeführt.

Noch eine nützliche Internetseite³⁵ ist zu erwähnen, die einige *Maşnavî*-Kommentare von Ankaravî Ismail Rasûhî Dede (gest. 1631), A. Avni Konuk (gest. 1938), Tahir-ul Mevlevî (gest. 1951), Abdûlbaki Gölpınarlı (gest. 1982) und Sefik Can bereit stellt.

Am 17. Dezember eines jeden Jahres wird in Konya zur Erinnerung und zum besseren Verständnis von Rûmî ein Symposium mit Vorträgen von Forschern aus aller Welt veranstaltet.

In der Türkei sind außerdem *Maşnavî*-Seminare bekannt, die von Stadtverwaltungen und Vereinen in vielen verschiedenen Städten angeboten werden, um auch interessierte Laien an das Werk heranzuführen.

³³ <http://www.semazen.net>

³⁴ https://www.selcuk.edu.tr/mevlana_arastirma_ens/tr.

³⁵ <https://archive.org/index.php>.

1.3 Ansatz der Analyse

Wie oben erwähnt, gibt es eine Reihe von Ausgaben und Übersetzungen von Rūmī's Werken und unter diesen besonders viele von *Maṣnavī*. Trotz der Vielzahl an Ausgaben und Übersetzungen lässt sich feststellen, dass nur wenige inhaltliche Analysen zu *Maṣnavī* veröffentlicht wurden. Darunter sind zwei berühmte *Maṣnavī*-Kommentare, die von altersher bis heute gelesen werden und bekannt sind. In einer Reihe von Kommentaren ist es üblich, dass zunächst die Bedeutung der persischen Zweizeiler und die Ansichten der islamischen Rechtsgelehrten erläutert werden, und darauf eigene Erklärungen folgen. Der berühmteste dieser *Maṣnavī*-Kommentare ist der von Tahir Olgun (Beiname Tāhiru'l Mevlevī; gest. 1951), welcher auch in der vorliegenden Arbeit Verwendung findet. Eine andere Herangehensweise lassen die Interpreten des *Maṣnavī* erkennen, die eine theosophischen Perspektive einnehmen, indem sie vor allem bei dem Ibn 'Arabī's waḥdat ul-wuḡūd Gedanken berücksichtigen. Die zwei berühmtesten Interpreten, die das *Maṣnavī* aus der Perspektive von Ibn 'Arabī kommentieren, sind Ankaravī Ismail Rasūhī Dede (gest. 1631) und Ahmet Avni Konuk (gest. 1938). Von diesen beiden *Maṣnavī*-Kommentaren wird in der vorliegenden Arbeit der von Ahmet Avni Konuk verwendet. Außerdem sind die *Maṣnavī*-Kommentare von Şefik Can und Abdülbaki Gölpınarlı in der Türkei sehr bekannt.

Maṣnavī ist ein poetisches Werk und es ist manchmal schwierig, seinen durch die poetische Struktur bedingten Reichtum an komplexen inneren Verbindungen in einer wissenschaftlichen Analyse aufgehen zu lassen. Der Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, dass die analysierten Auszüge stets im Zusammenhang betrachtet werden müssen, damit ihr Gehalt erfasst werden kann. Somit ergibt sich das Problem der Auswahl der zu diskutierenden und in die Betrachtung mit einzubeziehenden Zweizeiler, denn die Auslassung nur eines für die Bedeutung konstitutiven Zweizeilers kann dazu führen, dass alle anderen Zweizeiler an Bedeutung verlieren. Außerdem können aus ihrem komplexen Zusammenhang gerissene Zweizeiler die Aussage des Gedichts verdecken. Es wurde daher versucht, die für ein richtiges Verständnis notwendige Ganzheitlichkeit der Darstellung sicherzustellen. Dennoch bedarf es der Bildung eines Systems, um *Maṣnavī* richtig zu analysieren, aber ein System bedeutet immer auch die Beschränkung auf das Wesentliche und damit die Gefahr, die Grenzen falsch zu ziehen.

Um die genannten Probleme aufzulösen und Rūmī's Gedankensystem dem Leser noch klarer verdeutlichen zu können, ist es nötig die Symbolik von Rūmī zu verstehen. Aus diesem Grund werde ich einige Symbole und Metaphern in Rūmī's Werken in weiteren Absätzen schildern.

Die Metaphern von Rūmī, die insbesondere in meiner Dissertationsarbeit zu finden sind, können in vier Gruppen geteilt werden:

Die erste Gruppe von Metaphern, wie z.B. die Sonne und Sonnenstrahlen, steht in Verbindung zur Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuḡūd*). Die Sonne und das Sonnenlicht sind zwei von Rūmī sehr häufig verwendete Metaphern zur Beschreibung des Seins.³⁶ In Erzählungen über das *waḥdat ul-wuḡūd* werden auch oft Ozean und Tropfen als Metaphern verwendet.³⁷ Diese von Ibn ‘Arabī und seinen Anhängern verwendeten und mit ihnen verwandte Bilder werden ebenfalls von Mystikern häufig als Symbole in ihren Gedichten verwendet. Neben den Metaphern von Ozean und Schaum benutzt Rūmī auch noch Wind und Staub als Metaphern. Der Mensch nimmt nur den vom Wind aufgewirbelten Staub oder den vom Meer gebildeten Schaum wahr. In Wirklichkeit jedoch existiert nur der Wind und das Meer, der Staub und der Schaum können nicht als existent betrachtet werden.³⁸

Eine andere Metaphorik zur Veranschaulichung des Seins sind die Mauer und der Sonnenschein, der auf diese fällt. Hier steht die Mauer für die Welt. Das darauf fallende Licht und dessen Schönheit sind nicht von der Mauer selbst, sondern rühren vom Sonnenschein her.³⁹

In der zweiten Gruppe finden sich Metaphern, die den vollkommenen Mensch symbolisieren. Um den vollkommenen Mensch (*insān-al-kāmil*) zu beschreiben, und ihn den anderen Menschen gegenüberzustellen, die auf die Tricks der Triebseele hereinfallen, verwendet Rūmī größtenteils Tierfiguren. Rūmī verwendet Tierfiguren aber nicht nur um den vollkommenen Mensch zu erklären, sondern auch die Triebseele. Diese Beschreibungsweise erinnert uns daran, dass Rūmī die Tiere allgemein in zwei Gruppen kategorisiert, wobei der ersten einige Charaktereigenschaften des vollkommenen Menschen beigelegt werden. Die zweite Gruppe behält ihre genuin tierische Eigenschaften und symbolisiert den seiner Triebseele unterlegenen Menschen.

In diesem Zusammenhang erzählt Rūmī in *Maṣnavī* u.a. eine spannende Geschichte, die von einer Krähe und einem Storch handelt.⁴⁰ In dieser Erzählung symbolisiert der Storch den vollkommenen Mensch, während die Krähe den Menschen symbolisiert, der auf einen Trick seiner Triebseele hereinfällt. Andere Beispiele, in denen Tiere den vollkommenen Menschen darstellen, sind die Erzählungen „Der Falke des Königs“⁴¹ oder die Seidenraupe.⁴²

³⁶ Vgl. *Maṣnavī* II, 184-185.

³⁷ Vgl. *Maṣnavī* V, 1026-1034.

³⁸ Vgl. *Maṣnavī* V, 1026-1034.

³⁹ Vgl. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 985-987. *Maṣnavī* V, 985-987.

⁴⁰ Vgl. *Maṣnavī* II, 2092-2095.

⁴¹ Vgl. *Maṣnavī* II, 1128-1132.

⁴² Vgl. *Maṣnavī* I, 1012.

Weiterhin beschreibt Rūmī, dass die Bienen nicht nur sehr fleißig, sondern für den Menschen ebenso unverzichtbar sind, da sie für die Bestäubung der meisten Wild- und Kulturpflanzen notwendig sind und somit für Früchte sorgen. Auch die Biene symbolisiert hier den vollkommenen Mensch.⁴³

In einem anderen Zusammenhang wird der vollkommene Mensch als ein Krug dargestellt, in den ein Zufluss aus dem Meer mündet.⁴⁴

In einem anderen Beispiel wird die Situation des vollkommenen Menschen mit der des Goldes verglichen, welches zwar im Erdboden steckt, aber dessen Wert trotzdem nicht mit dem des Erdbodens vergleichbar ist.⁴⁵

In der dritten Gruppe befinden sich Metaphern für die Triebseele. Um die Triebseele zu beschreiben verwendet Rūmī Tierfiguren, deren Charaktereigenschaften ungestüm, kränkend und verletzend sind. Zwei dieser Tierfiguren sind der Ochse⁴⁶ und der Esel.⁴⁷ Diese beiden werden sehr oft im *Maṣnavī* verwendet. Der Ochse symbolisiert allgemein die Habgier nach Besitztümern und Geld. Der Esel symbolisiert das starke Verlangen nach Geschlechtsverkehr. Maus⁴⁸, Hund⁴⁹ und Drache⁵⁰ sind weitere verwendete Tierfiguren, welche die Triebseele in den Geschichten von *Maṣnavī* symbolisieren.

Als letztes nehme ich Bezug auf die Metaphern für das Diesseits. Es werden von Rūmī viele Metaphern für das Diesseits verwendet, die generell die Abkehr vom wahren Ursprung und die Distanzierung des Menschen von Gott beschreiben.

Um dies zu verdeutlichen wird das Diesseits mal als im Körper gefangene Seele⁵¹, mal als Leben im Mutterleib bezeichnet.⁵²

Weiterhin ist nach Rūmī das Diesseits wie ein Berg, in den der Mensch Gutes oder Schlechtes hineinrufen kann.⁵³ Das bedeutet, wenn man in den Berg etwas Gutes hineinrufe, so sei das Echo auch gut; wenn man in den Berg etwas Schlechtes hineinrufe, so höre man auch schlechte Worte.

⁴³ Vgl. *Maṣnavī* I, 1010-1011.

⁴⁴ Vgl. *Maṣnavī* VI, 23.

⁴⁵ Vgl. *Maṣnavī* I, 2569-2572.

⁴⁶ Vgl. *Maṣnavī* V, 2866-2869.

⁴⁷ Vgl. *Maṣnavī* II, 726.

⁴⁸ Vgl. *Maṣnavī* II, 3259.

⁴⁹ Vgl. *Maṣnavī* II, 472.

⁵⁰ Vgl. *Maṣnavī* III, 1053.

⁵¹ Vgl. *Maṣnavī* IV, 2539-2543.

⁵² Vgl. *Maṣnavī* III, 46-49.

⁵³ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 152.

Für einen weiteren Vergleich des irdischen Lebens zieht Rūmī das Bild eines Baumes heran. Die Menschen würden sich wie unreife Früchte an einem Baum verhalten, die nicht vom Baum gepflückt werden möchten.⁵⁴

In einer weiteren Diesseits Beschreibung vergleicht Rūmī die Welt mit einer Magierin, die die Sinne täuscht. Sie sei eine dermaßen große Meisterin, dass sie in der Lage sei, die Sinne der Menschen zu verblenden, sodass sie das Schwarze als Weiß, das Weiße als Schwarz sehen können.⁵⁵

Der Begriff Traum (*ru'yā*) nimmt auch eine zentrale Stellung in den Werken Rūmīs ein. Mit diesem versucht er, die Vorläufigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens zu verdeutlichen.⁵⁶

Rūmī verwendet noch viele weitere Metaphern, um seine Gedanken zu veranschaulichen. Die hier beispielhaft aufgeführten sind allerdings insbesondere im Bezug auf meine Arbeit wichtig.⁵⁷

Um solche Metaphern ganzheitlich erklären zu können, orientiert sich die vorliegende Arbeit in ihrer methodologischen Herangehensweise an der Untersuchung von Helmut Ritter (gest. 1971). Ritter untersucht die Gedankengänge Farīduddīn 'Aṭṭārs. Seine Monographie mit dem Titel *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭārs* erwies sich als sehr nützlich für die Bildung eines Systems zur Untersuchung dieses poetischen Stils. Ritters umfangreiches und bedeutendes Werk vermittelt tiefgehende Kenntnisse über die islamische Mystik. Es behandelt Themen wie Gottesbarmherzigkeit und irdische Liebe, Entwerden und Einswerden, Gottesliebe, Weltverzicht und Askese und erklärt sowohl die theosophische Dimension als auch die asketische Dimension des Sūfismus, wobei es die Werke von Farīduddīn 'Aṭṭār in den Mittelpunkt stellt und dem Leser systematische und umfangreiche Informationen bietet.

In der Literatur bildet Schimmels Buch *Rūmī: Ich bin Wind, du bist Feuer* eine Ausnahme, da es außer *Maṣnavī*-Kommentaren auch inhaltliche Analyse enthält. Auch dieses Werk hat sich als eine sehr nützliche Lektüre erwiesen. Es beginnt mit einer kurzen Biographie von Ḡalāl-ad Dīn Rūmī, der acht Hauptkapitel folgen.

⁵⁴ Vgl. *Maṣnavī* III, 1288-1295.

⁵⁵ Vgl. *Maṣnavī* IV, 3189-3132.

⁵⁶ Vgl. *Dīvān-i Shams* V 2501:26470-26472.

⁵⁷ Um Rūmīs Gedanken zu analysieren wurde an der Ankara Universität in der Türkei eine Dissertationsarbeit geschrieben. Diese Arbeit kann auf der Internetseite einfach erreicht werden. Die Dissertationsarbeit wurde von Svitlana Nesterova verfasst und lautet: „*Mevlânâ'nın 'Mesnevî' isimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*“ 2011.

Das zweite Kapitel handelt – wie der Titel andeutet – von „Der Staub vom Spiegel der Erfahrung: Rūmī als Dichter“, der dritte Abschnitt behandelt „Sonne und Schleier: Rūmīs Sicht von Gott und der Welt“, das vierte Kapitel „Der Mensch, der gefallene Adam“ und das fünfte Kapitel „Die Himmelsleiter: Vom Aufstieg der Geschöpfe“. Das sechste Kapitel widmet sich dem Thema „Das Gebet“, das siebte Kapitel handelt von „Die läuternde Flamme der Liebe“ und das letzte Kapitel von „Musik und Tanz: Das Kreisen der Welten“.

Schimmel veröffentlichte es zuerst auf Deutsch und 1993 auf Englisch mit dem Titel *The triumphal sun: A study of the works of Jalāloddin Rūmī*⁵⁸ in einer Edition von Ehsan Yarshater, in der dieser ein kurzes Vorwort dazu schrieb.

Der englischen Ausgabe ist, anders als in der deutschen Ausgabe, unter anderem im Schlusskapitel ein eigenständiger Abschnitt mit dem Titel „Über den Einfluss von Rūmī im Westen und Osten“ hinzugefügt worden.

Die Auswertung des oben beschriebenen Werks von Schimmel folgt den hier aufgeführten Fragestellungen: Wie beschreibt oder analysiert Schimmel Rūmīs Gedanken? Aus welchen Perspektiven betrachtet sie Rūmīs Werke? Das Buch *Rūmī: Ich bin Wind, du bist Feuer* ist der bedeutendste Beitrag dazu, Rūmīs Gedanken zu verstehen, und es ist das erste, das Rūmīs Werke analysiert. Dennoch ist die Vollständigkeit und Ausführlichkeit des Werks mittlerweile zu hinterfragen. In dieser Arbeit wurde daher an einigen Stellen detailliertere Analysen durchgeführt, um die Lücken, die Schimmels Beitrag für ein Verständnis von Rūmī noch offen ließ, zu füllen. So behandelt Schimmel z.B. Gott und die Welt nur im dritten Abschnitt unter dem Titel „Sonne und Schleier: Rūmīs Sicht von Gott und der Welt“, was aufgrund einer unzureichenden Abgrenzung der Erkenntnisgegenstände „Gott“ und „Welt“ zu einer zu verkürzten Analyse führt. In der vorliegenden Dissertation hingegen wird die Gottesvorstellung im *Maṣnavī* in 13 Abschnitten systematisch analysiert und es wird eine zusammenhängende Auswertung des Sachverhalts aufgezeigt.

Das zweite Kapitel dieser Dissertation befasst sich mit der Erschaffung der Seelen und mit Adam als Stammvater der Menschheit. Das Kapitel beginnt mit allgemeinen Analysen – „Die Vereinbarung der Seelen mit Gott“, „Die Erschaffung Adams“ usw. – und findet Antworten auf die folgenden Fragen, die durch detaillierte Auswertungen von *Maṣnavī* beantwortet werden: Warum wurde Adam – also der Mensch – aus dem Paradies vertrieben? Was bedeutet dies? Weshalb war Adam im Paradies oder was für ein Ziel hat der Mensch im Diesseits? Ist das Diesseits aus Rūmīs Sicht ein positives oder negatives Objekt?

⁵⁸ Die Erstveröffentlichung erfolgte 1978 bei Fine Books Ltd.

Außerdem wurde das Konzept der Triebseele (*nafs*) ausführlich untersucht, um Adam und den Menschen in Rūmī's Werk genau erfassen zu können. Ein Verständnis von Rūmī's Menschenbild ist ohne eine detaillierte Betrachtung und Auswertung zum Thema der Triebseele nicht möglich. Eine solche umfassende Analyse der Begriffe und Themen fehlten in der Rūmī-Literatur bisher.

Maṣnavī wurde von Sūfīs bzw. von den Mavlavī-Derwischen ausführlich kommentiert. Diese Kommentare wurden in Anatolien herausgegeben und die dortige Tradition der Rūmī-Kommentare erstreckt sich bis in die Gegenwart.

Es gibt noch weitere *Maṣnavī*-Kommentare, aber viele *Maṣnavī*-Interpreten konnten ihre Anmerkungen nicht zu allen sechs Bänden fertig stellen. Deswegen werden im Folgenden nur die *Maṣnavī*-Ausleger genannt, die alle sechs Bände von *Maṣnavī* kommentiert haben. Darüber hinaus werden auch die bedeutsamen und berühmten *Maṣnavī*-Kommentare erwähnt, die nicht alle sechs Bände berücksichtigt haben.

Es gibt in der Türkei sieben *Maṣnavī*-Kommentare, die alle sechs Bände vollständig kommentieren. Sechs von ihnen stammen von den Mavlavī-Şaiḥs oder Derwischen Şem'ī. Auf der Internetseite <http://ktp.isam.org.tr> sind viele Vorträge und Studien aufgeführt.

Die Tradition der *Maṣnavī*-Kommentare wird unter den Sūfīs seit Jahrhunderten gepflegt. Daher gibt es viele noch nicht veröffentlichte Manuskripte, wie denjenigen von Surūrī (gest. 1561), der auch die gesammelten poetischen Werke von Ḥāfiẓ (*Divān-i Ḥāfiẓ*) und den Rosengarten (*Golestān*) von Sa'dī kommentiert hat. Dieser Kommentar ist in persischer Sprache und befindet sich in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul (Nr. 686).⁵⁹

Ein anderer unveröffentlichter *Maṣnavī*-Kommentar wurde von Sūdī Efendi (aus Bosnien; gest. 1596) verfasst. Sūdī Efendi hat zudem ebenfalls *Divān-i Ḥāfiẓ* kommentiert. Von diesem Kommentar blieb nur der vierte Band erhalten. (Istanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, H. Cafer Ergin Kitaplığı K. 451).⁶⁰

Daneben hat Şem'ī in der Zeit von Murad III. (ältester Sohn des osmanischen Sultāns Selim II.) *Maṣnavī* kommentiert. Auch dieser unveröffentlichte Kommentar befindet sich in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul (Nr. 334).⁶¹

⁵⁹ Vgl. Celik 2005, 675; Can 2009, 380.

⁶⁰ Vgl. Can 2009, 380; Demirel 2007, 482.

⁶¹ Vgl. Celik 2005, 675; Can 2009, 380.

Ein weiterer Kommentar wurde von Şifāi Mehmet Efendi verfasst. Wie in klassischen Kommentaren üblich, benutzt er das Verfahren, dass zuerst jeder persische Zweizeiler wiedergegeben und anschließend kommentiert wird.

Der Kommentar des Ankaravī Rasūhī Ismail Dede ist in Ägypten und auch in Istanbul herausgegeben worden. Ismail Dede, ebenfalls ein *Maṣnavī*-Derwisch, war von Ibn ‘Arabī und Ibn al-Fāriḏ (gest. 1235) beeinflusst, was in dem von ihm verfassten Kommentar deutlich zu erkennen ist. Als Nicholson seinen *Maṣnavī*-Kommentar schrieb, benutzte er den Kommentar von Ankaravī Rasūhī Ismail Dede. Dieser *Maṣnavī*-Kommentar wurde von Ismet Tasarzāde ins Persische übersetzt und mit dem Titel *Šarh-e kabīr-i Ankaravī dar Maṣnavī Mā`navī* (Teheran 1348) versehen.⁶²

Abdulmecid Sivāsī (gest. 1639) hat 1315 Zweizeiler des ersten Bandes kommentiert. Er war ein Derwisch des Ḥalvatiyya-Ordens. Dieser Kommentar wird in der Bibliothek der Universität Istanbul aufbewahrt und darf nicht kopiert werden.⁶³

Sarı Abdullah Efendi (gest. 1661) hat nur einen Band von *Maṣnavī* kommentiert. Er war ein *murīd* (Anhänger) des türkischen Sūfī-Ordens (*ṭarīqa*) von Ḥajj-ī Bayram-ī Valī.

Dieser Kommentar trägt den Titel *Ġavāhir-i Bavāhir-i Maṣnavī* und wurde in Istanbul 1871 in 5 Bänden verlegt.⁶⁴

Bursalı Ismail Hakkı (gest. 1725) hat 738 Zweizeiler aus *Maṣnavī* kommentiert. Dieser Kommentar wurde in Istanbul in 2 Bänden gedruckt. Er verfasste auch einen Koran-Kommentar, in dem sehr oft Zweizeiler von *Maṣnavī* benutzt werden.⁶⁵

Ein weiterer Kommentator ist Sheich Murad Buhārī. Der Kommentar befindet sich in Istanbul und wurde nicht veröffentlicht.⁶⁶

Abidin Paşa (gest. 1907) hat in einem sechsbändigen Druckwerk den ersten Band von *Maṣnavī* kommentiert.⁶⁷

Šaiḥ Kanan Rufāī (gest. 1950) kommentierte den ersten Band. Das Werk wurde 1973 in Istanbul verlegt.⁶⁸

⁶² Vgl. Celik 2005, 676; Can 2009, 380.

⁶³ Vgl. Celik 2005, 676.

⁶⁴ Vgl. Can 2009 381; Celik 2000, 676.

⁶⁵ Vgl. Can 2009, 381; Celik 2005, 676.

⁶⁶ Vgl. Can 2009, 381.

⁶⁷ Vgl. Celik 2005, 676-677.

Für die vorliegende Arbeit wurden, wie bereits genannt, zwei *Maṣnavī*-Kommentare besonders berücksichtigt. Es handelt sich zum einen um den als *Tāhiru'l Mevlevī* bekannten Kommentar von Tahir Olgun, der – wie aus seinem Beinamen hervorgeht – selbst ein Mavlavī-Derwisch ist. Der Autor war der arabischen, der persischen und der französischen Sprache mächtig. Tahir Olgun, der eine Befugnis (*iğāza*) erwarb, das *Maṣnavī* zu kommentieren, hat bis zu seinem Tode im Jahre 1951 viele Werke veröffentlicht.⁶⁹ Sein *Maṣnavī*-Kommentar wurde in Istanbul gedruckt – er enthält allerdings keine Angabe zum Druckjahr – und besteht aus 14 Bänden. Bei dem zweiten *Maṣnavī*-Kommentar handelt es sich um den Kommentar von Ahmet Avni Konuk, der dreizehn Bände umfasst und von Islamwissenschaftlern in der Türkei neu überarbeitet wurde. Avni Konuk, der zugleich auch ein Mavlavī-Derwisch war, sprach Arabisch, Persisch und Französisch. Er erwarb 1911 die Befugnis (*iğāza*) zum Kommentieren des *Maṣnavī*.⁷⁰ Ahmet Avni Konuk hat bei seinem *Maṣnavī*-Kommentar auch die persischen Werke und die indischen *Maṣnavī*-Kommentare berücksichtigt.⁷¹ Er übersetzte nicht nur *Maṣnavī* von Rūmī, sondern auch *Fīh-ī mā fīhī*.

Die Tatsache, dass Ahmet Avni Konuk sich auch mit den Werken von Ibn ʿArabī befasst hat, macht seinen *Maṣnavī*-Kommentar besonders bedeutend. Er schrieb ebenfalls Kommentare über die Werke *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *at-tadbīrāt al-ilāhiyya* von Ibn ʿArabī und übersetzte auch einige Werke von Nasafī (gest. 1300). Ahmet Avni Konuk, der 1938 verstarb, wuchs in der Endphase des Osmanischen Reiches auf und zählte zu den wichtigsten Kommentatoren der Türkischen Republik.⁷²

Diese zwei *Maṣnavī*-Kommentare sind von herausragender Bedeutung und erfahren in dieser Arbeit besondere Berücksichtigung, weil ihre Verfasser in der Endphase des Osmanischen Reichs gelebt haben. Beide kannten daher sowohl die klassischen wie auch die modernen *Maṣnavī*-Kommentare und die des Mavlavī-Ordens. Außerdem waren sie Mavlavī-Derwische mit der Befugnis (*iğāza*), *Maṣnavī* zu kommentieren.

Wie oben erklärt, schrieb A. Avni Konuk auch Kommentare über die Werke *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *at-tadbīrāt al-ilāhiyya* von Ibn ʿArabī und übersetzte auch einige Werke von Nasafī.

⁶⁸ Vgl. Celik 2005, 677.

⁶⁹ Vgl. Olgun I, 9-11.

⁷⁰ Vgl. Konuk I, 11.

⁷¹ Vgl. Konuk I, 13.

⁷² Vgl. Konuk I, 12. Die letzte veröffentlichte Ausgabe des *Maṣnavī*-Kommentars von Ahmet Avni Konuk, die für die vorliegende Arbeit herangezogen wurde, ist unter folgender Internetadresse zu finden: <https://archive.org/index.php>.

Ibn ʿArabī und Nasafī haben als bedeutende Sūfīs die Entwicklung der theosophischen Mystik geprägt. Um Rūmī's Werke analysieren zu können, müssen ihre Gedanken verstanden und interpretiert werden.

Neben den oben angegebenen gibt es noch weitere veröffentlichte und unveröffentlichte Kommentare. Besonders hervorzuheben ist ebenfalls der wichtige Beitrag der wissenschaftlichen Sekundärliteratur. Für die vorliegende Arbeit wurden zudem Quellen herangezogen, die nicht direkt Rūmī thematisieren, sondern andere wichtige Sūfīs, wie z.B. Ibn ʿArabī und ʿAṭṭār, behandeln. Der Sūfismus wurde nach den Analyse- und Interpretationsschemata untersucht, die Helmut Ritter in seiner Arbeit *Das Meer der Seele: Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddīn ʿAṭṭār's* anwendet. Der Titel des Buches spiegelt die drei Analyseschwerpunkte Gott, Mensch und Welt wider, deren Stellenwert und Funktion im Werk des bedeutenden Sūfīs Fariduddīn ʿAṭṭār untersucht wurden. Ein anderer bedeutender Sūfī, der für die vorliegende Arbeit von Bedeutung ist, ist Ibn ʿArabī. Seine Gedanken wurden von Denis Gril in dem Buch *The Meccan Revelations: Ibn ʿArabī* dargestellt. Sein Aufsatz besteht aus einer Auswahl von Ibn ʿArabī's *Futuhāt-i Makkiyya*, welches eines der wichtigsten Werke des Sūfismus ist.

Als ein weiteres Werk der zu berücksichtigenden Sekundärliteratur ist *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism / Ibn'Arabī and Lao-Tzū, Chuang Tzū* von Toshihiko Izutsu (gest. 1993) zu nennen. In ihrer Analyse *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī's* erschließt Fateme Rahmati die Gedankenwelt von Ibn ʿArabī eingehend und ermöglicht damit, in der vorliegenden Arbeit anhand vergleichender Analysen Rūmī's Gedanken deutlicher zu konturieren.

1.4 Rūmīs Leben

Der größte Sūfī, Mavlānā Ġalāl ad-Dīn, wurde 1207 in der Stadt Balḥ geboren, die sich damals in Khorasan befand und inzwischen im heutigen Afghanistan liegt.⁷³ Am Anfang des *Maṣnavī* wird er mit dem Namen Muḥammed b. Hussain Balḥī erwähnt, obgleich er auch Ġalāl ad-Dīn und Mavlānā genannt wurde. Der Beiname Mavlānā bedeutet „Unser Meister“ und wird im Allgemeinen in Anatolien benutzt; die Derwische wollten ihm damit ihren Respekt bezeugen. Daneben wurde er in Anatolien als Rūmī, Mavlānā-ī Rūm und Mavlānā-ī Rūmī bekannt.

Da er ebenfalls Prediger war, wurde er auch Molla Rūmī genannt, mitunter aber auch Balḥī.⁷⁴ Seine väterliche Abstammung kann auf Abū Bakr, also den ersten Khalifen, zurückgeführt werden.⁷⁵ Die Stadt Balḥ wurde zu der Zeit von Muḥammad Choresm-Schah eingenommen, dessen Reich sich von den Bergen des Urals bis in den Iran zog.⁷⁶

Obgleich Rūmī in Balḥ geboren ist, blieb er nicht lange Zeit dort. Noch in seinem Kindesalter, zog sein Vater, Bahā'ad-Dīn Valad, mit seiner Familie in Richtung Westen.⁷⁷ Über den Grund dieser Reise gibt es viele unterschiedliche Vermutungen, aber der wahrscheinlichste Anlass war, nach Nicholson, die Besetzung Khorasans durch die Mongolen.⁷⁸ Nach Gölpınarlı kann es neben der Besatzung noch einen weiteren Grund für die Reise gegeben haben: Die Einwohner in Balḥ nahmen eine feindliche Haltung gegenüber den Derwischen von Naḡm ad-Dīn Kubrā ein und genau solch ein Derwisch war Bahā'ad Dīn Valad.⁷⁹

Die Stationen dieser Reise waren Bagdad und Mekka. Danach zog Bahā'ad-Dīn Valad nach Laranda⁸⁰ in der Nähe von Konya. Rūmī heiratete in Laranda Ġavhar Hatun – er war damals siebzehn oder achtzehn Jahre alt – und aus dieser Ehe gingen Sultān Valad und sein zweiter Sohn 'Alā'ad-Dīn hervor.⁸¹ Bei Rūmīs Heirat war die Reise aber noch nicht zu Ende und Bahā'ad-Dīn Valad zog mit seiner Familie nach Konya, der Hauptstadt der anatolischen Seldschuken.⁸²

⁷³ Vgl. Nicholson 1964, 17; Gölpınarlı 1952, 43; Aflākī I, 1995, 242.

⁷⁴ Vgl. Yardım 2008, 2.

⁷⁵ Vgl. Nicholson 1964, 17.

⁷⁶ Vgl. Nicholson 1964, 17.

⁷⁷ Vgl. Nicholson 1964, 17.

⁷⁸ Vgl. Nicholson 1964, 18.

⁷⁹ Vgl. Gölpınarlı 1952, 40-41.

⁸⁰ Die Stadt wird heute Karaman genannt.

⁸¹ Vgl. Gölpınarlı 1952, 45.

⁸² Vgl. Nicholson 1964, 18.

Er lebte nicht mehr lange und verstarb im Jahr 1230.⁸³ Gölpınarlı berichtet, dass Bahā'ad-Dīn Valad in Konya nur noch zwei Jahre lebte und im Jahr 1231 verstorben ist. Gölpınarlı bezieht sich dabei auf das Buch *Ibtidānāme* von Rūmī's Sohn Sulṭān Valad.⁸⁴

Bahā'ad-Dīn Valad war ein berühmter Gelehrter und so erhielt Rūmī zu Kindeszeiten seine erste islamische Bildung von seinem Vater⁸⁵, der in Konya als anerkannter Prediger lebte.

Die Derwische behandelten ihn mit Respekt und für den Seldschuken-Şulṭān 'Alā' ad-Dīn Kai-Qubād war er ein seelischer Wegweiser. Burhānaddīn Tirmīzī, der Murīd von Bahā'ad-Dīn Valad war, kam auch nach Konya, um die Derwische auszubilden.⁸⁶ Nach dem Tod seines Vaters studierte Rūmī bei Burhānaddīn Tirmīzī (gest. 1241) weiter. Rūmī folgte ihm ungefähr zehn Jahre lang und wurde von ihm in seiner Gedankenwelt beeinflusst.⁸⁷

Die Zeit nach dem Studium bei Burhānaddīn Tirmīzī war eine wichtige Phase in Rūmī's Leben, da er zu diesem Zeitpunkt Šams ad-Dīn Tabrīzī begegnete. Der wandernde Derwisch kam 1244 nach Konya. Er wurde für Rūmī nicht nur zu einem Meister, sondern die beiden verband auch bald eine enge Freundschaft, die sie unzertrennlich machte. Sulṭān Valad verglich diese Freundschaft zwischen seinem Vater und Šams mit der Reise Moses und Hīzrs, der in den klassischen sūfischen Werken als geheimnisvoller Auserwählter genannt wird. Dies geht auf die Erwähnung einer Person im Koran zurück, die allgemein als Hīzr identifiziert wird. Aus Sicht der Sūfīs ist Hīzr jemand, der den Menschen an einen respektvollen Umgang mit Gott erinnert.⁸⁸

Nachdem Rūmī Šams getroffen hatte, verließ er den Lehrstuhl an der Madrasa, und die Derwische und hörte auf zu predigen, um sich ganz seinen Unterhaltungen mit Šams widmen zu können. Dies irritierte die Einwohner in Konya und erfüllte sie mit tiefem Hass gegen Šams, der ein von weit her kommender Besucher war. Als Šams diesen Hass bemerkte, ging er nach Damaskus, aber Rūmī beauftragte seinen Sohn Sulṭān Valad, ihn zurückzubringen. Šams kam ein letztes Mal nach Konya, traf aber wieder auf die Vorbehalte der Einwohner gegen ihn. Er verschwand im Jahr 1247 spurlos.⁸⁹ Ob er wieder nach Damaskus ging, ist unklar.

⁸³ Vgl. Nicholson 1964, 18.

⁸⁴ Vgl. Gölpınarlı 1952, 42.

⁸⁵ Vgl. Can 2009, 42; Cebecioglu 2005, 32.

⁸⁶ Vgl. Gölpınarlı 1952, 44; Nicholson 1964, 18.

⁸⁷ Vgl. Gölpınarlı 1952, 44; Nicholson 1964, 18.

⁸⁸ Vgl. Nicholson 1964, 19; siehe Koran 18: 60-70.

⁸⁹ Vgl. Nicholson 1964, 19.

Über sein weiteres Schicksal können nur Vermutungen angestellt werden. Laut Aflākī wurde er von Unbekannten getötet und sein Leichnam wurde in einen Brunnen geworfen.

Sein Grab befindet sich möglicherweise unter der Šams-Tabrīzī-Moschee im türkischen Konya. Der Glaube, dass dies das Grab von Šams ist, ist in der Türkei weit verbreitet.⁹⁰

Nachdem Šams verschwunden war, reiste Rūmī zwei Mal nach Damaskus. Er hielt sich lange Zeit dort auf, konnte aber Šams nicht finden. Diese Reisen werden in *Ibtidānāme* von Sulṭān Valad erwähnt, ihre Daten sind aber unbekannt. Rūmī begann nach Šams Verschwinden damit, Gedichte zu schreiben, um seinen Meister zu ehren.⁹¹

Rūmī zeigte seine Verehrung gegenüber Šams mit seinem Werk *Dīvān-ī Šams*, mit dem er dessen Namen verewigt. Wer war Šams in der Realität? Warum brachte Rūmī Šams so viel Sympathie entgegen? Über Šams findet man in sūfischen Werken (wie z.B. im *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*)⁹² keine ausreichende Information. Doch in *Maqālāt*, das Šams Tabrīzī verfasste, steht, dass Šams in Tabrīz einem *Šaiḥ* folgte, dessen Name Abū Bakr war.⁹³

Nachdem Šams verschwunden war, ging Rūmī aufgrund der Trennung von Šams zu Derwischen und allgemein zu anderen Menschen auf Abstand. Er verlor nicht nur seinen *Šaiḥ*, sondern auch einen Gesprächspartner, mit dem er die Geheimnisse des mystischen Wegs (*taṣavvuf*) diskutiert hatte. Šalāḥuddīn Zarkūb übernahm an Rūmīs Stelle den Lehrstuhl an der Spitze des *ṭarīqa* der Mavlavīs und betreute die Derwische und Studenten. Rūmī war unschlüssig was zu tun sei, weshalb dieser Zeitraum Rūmīs als eine Phase der Unschlüssigkeit bekannt ist.

Šalāḥuddīn ist ungefähr 1261 gestorben und nach seinem Tod wurde Ḥusāmaddīn die wichtigste Person für Rūmī. Ḥusāmaddīn schrieb das Buch *Maṣnavī* nieder, das bedeutendste Werk von Rūmī. Rūmī nannte *Maṣnavī* Ḥusāmaddīns Buch, während er sich selbst mit der Flöte verglich, die auf die Lippe von Ḥusāmaddīn gesetzt ist.⁹⁴

Bevor *Maṣnavī* geschrieben wurde, hatte Ḥusāmaddīn Rūmī aufgefordert, dass er wie ‘Aṭṭār oder Sanāī ein Buch verfassen sollte. Daraufhin zeigte Rūmī ihm 18 Zweizeiler, die nun Teil von *Maṣnavī* sind, und sagte: „Wenn du schreibst, werde ich solche Gedichte oder Geschichten vortragen, die uns die Wahrheit und den Weg des Sūfis zeigen können.“

⁹⁰ Vgl. Can 2009, 54.

⁹¹ Vgl. Can 2009, 55.

⁹² Diese Bücher schildern die Lebensgeschichte.

⁹³ Vgl. Gölpınarlı 1952, 49; Aflākī 1995, 254.

⁹⁴ Vgl. Nicholson 1964, 20.

Dieses Gespräch war der Beginn der Entstehung von *Maṣnavī*. Tag und Nacht schrieb Ḥusāmaddīn auf was Rūmī sagte. Aus diesem Grund wurde *Maṣnavī* Ḥusāmaddīn gewidmet.⁹⁵

Nachdem Ḥusāmaddīn den ersten Band vollendet hatte und am zweiten Band arbeitete, wurde er dabei durch den Tod seiner Frau unterbrochen. Dieses Ereignis wird im zweiten Band von *Maṣnavī* angesprochen: „Als das Licht Gottes, Ḥusāmaddīn, die Zügel anzog und vom Zenit des Himmels zurückkehrte.“⁹⁶ Ḥusāmaddīns Name befindet sich nicht nur im zweiten Band, sondern auch in den anderen Bänden. So steht im dritten Band: „O Licht der Wahrheit Ḥusāmaddīn, bringe dieses dritte Buch, denn drei Mal ist eine Sunna geworden.“⁹⁷ Im sechsten Band wird das *Maṣnavī* auch Ḥusāmināme genannt. Rūmī zeigt Ḥusāmaddīn nochmals seinen Dank dafür, dieses Buch in die Schriftform übertragen zu haben.

Ḥusāmaddīn befand sich am 17. Dezember 1273, dem Tag, an dem Rūmī gestorben ist, als Nachfolger von Rūmī in Konya. Als Rūmī starb, ist nicht nur der Freund der Derwische, der Völker Konyas oder Šams gestorben, sondern auch der größte Sūfī und der beste Freund des Seldschuken-Sultāns ‘Alā ad-Dīn.⁹⁸

⁹⁵ Vgl. Can 2009, 73-74.

⁹⁶ Vgl. Can 2009, 74-75; Zit. *Maṣnavī* (Ü:Kommittee) II, 3 *Maṣnavī* II, 3.

⁹⁷ Vgl. Can 2009, 75. Zit. *Maṣnavī* (Ü:Kommittee) III, 1 *Maṣnavī* III, 1.

⁹⁸ Vgl. Nicholson 1964, 21.

1.5 Rūmīs Werke

Maṣnavī: Dieses berühmteste Werk Rūmīs besteht aus sechs Bänden mit insgesamt sechsundzwanzigtausend Zweizeilern. Es wurde in viele Sprachen übersetzt.⁹⁹ *Maṣnavī* wurde von Nicholson ins Englische übersetzt und in den Jahren 1925-1940 in acht Bänden veröffentlicht.¹⁰⁰ Ins Deutsche übersetzten das Werk Bernhard Meyer sowie Kaveh und Jilla Dalir Azar in den Jahren 1999-2001.¹⁰¹ Ins Französische wurde es von Eva de Vitray-Meyerovitch und Djamchid Mortazavi übersetzt.¹⁰² Von Veled Celebi Izbudak und Abdülbaki Gölpınarlı wurde *Maṣnavī* ins Türkische übersetzt.

Dīvān-i kabīr: Ein anderes bemerkenswertes Werk von Rūmī ist *Dīvān-i kabīr*, das auch unter dem Titel *Dīvān-i Šams* oder als *Dīvān-i Šams-i kabīr* bekannt ist. Badī-az-Zamān Furūzānfar bearbeitete und veröffentlichte dieses Werk mit kurzen Erklärungen.¹⁰³

Nicholson veröffentlichte ein Buch unter dem Titel *Selected poems from the Dīvān-i Shamsi Tebrīz*, in dem sich ausgewählte Ghaselen aus dem *Dīvān* befinden.¹⁰⁴ Später wurde *Dīvān-i kabīr* von Abdülbaki Gölpınarlı ins Türkische übersetzt und in acht Bänden publiziert.¹⁰⁵ Dieses Werk wurde mit Unterstützung des türkischen Kulturministeriums 1995 in zwei Bänden von Nevit O. Ergin ins Englische übersetzt.

Fīh-ī mā fihī: *Fīh-ī mā fihī* ist ein Werk, in dem Rūmīs Gedanken eine tiefere mystische Prägung aufweist. Nach Schimmel lässt sich der Titel des Buches als „Darin ist, was darin ist“ ins Deutsche übersetzen, obgleich sie selbst ihrer Übersetzung den Titel *Von Allem und vom Einen* gab. Dieses Werk besteht aus einer Sammlung von Rūmīs Gesprächen und wurde von Arberry unter dem Titel *Discourses of Rumi* ins Englische übersetzt.

An der Universität Istanbul befinden sich 147 Briefe von Rūmī, die von Mavlavī Sheich Ahmad Ramzi redigiert und von Faridun Nafiz Uzluk ins Türkische übersetzt wurden. Sieben Predigten von Rūmī sind in Buchform unter dem Titel *Mağālīs-i Sab'a* veröffentlicht worden.¹⁰⁶

⁹⁹ Vgl. Gölpınarlı 1952, 267; Nicholson 1964, 22.

¹⁰⁰ *The Mathnawi of Jalālu'ddīn Rūmī*, London 1925-1940.

¹⁰¹ *Moūlānā Ġalāl ad-Dīn Rūmī* (Der Prophet der Liebe): *Maṭnawī*, Köln 1999-2001.

¹⁰² *Djalāl-od Dīn Rūmī, Mathnawī: La Quête de l'Absolu*, 1999.

¹⁰³ *Kulliyāt-i Shams*, Teheran, 1336-1345/1346/1957-1966.

¹⁰⁴ *Selected Poems from the Dīvān-i Shams-i Tabrīz*, Cambridge 1898.

¹⁰⁵ *Dīvān-ı Kabīr*, Istanbul, 1957-1974.

¹⁰⁶ Vgl. Gölpınarlı 1952, 268.

2 Gott im *Maṣnavī*

2.1 Gott, das absolute Wesen, die Einheit des Seins

Der Begriff *waḥdat ul-wuḡūd* bedeutet, kein anderes Sein zu kennen außer Gott¹⁰⁷ und gehört zu den meist diskutierten Grundthemen der Mystik. Rūmī benutzt den Begriff in seinen Werken jedoch nicht. Er vermeidet den Begriff und stellt theosophische Themen des *taṣavvuf* symbolisch dar. Deswegen werden im Folgenden die Aussagen anderer berühmter Sūfīs zu *waḥdat ul-wuḡūd* wiedergegeben, um so die Ansätze dieses Begriffs in Rūmīs Werken erkennbar zu machen.

Um ein besseres Verständnis des *waḥdat ul-wuḡūd* zu erreichen, versuchten die Mystiker im Allgemeinen, es durch eine Reihe von Beispielen zu konkretisieren. Eines der hierbei am häufigsten verwendeten Beispiele ist Folgendes: Wird in einer dunklen Nacht die Spitze eines Holzstocks angezündet, zum Glühen gebracht und diese glühende Spitze des Stocks schnell im Kreise gedreht, so bekommen Betrachter aus der Ferne den Eindruck, dass es sich um einen einfachen Lichtkreis handle. Der Kreis ist aber eine Einbildung. Der sich drehende Punkt in diesem Beispiel steht für die Existenz von Gottes Wesen, während der daraus entstandene Kreis die Welt symbolisiert. Ausgehend von diesem Beispiel sagt Ibn ʿArabī, dass die Welt nur eine Illusion sei und keine wahre Existenz habe, während Aḥmad Sirhindī¹⁰⁸ (gest. 1624) hervorhebt, dass ebenso sehr wie der Punkt nicht mit dem Kreis identisch sei, auch die Welt nicht mit Gott gleichzusetzen sei.

Nur Gott existiere als wahres Wesen, alles andere sei vergänglich. Theoretisch gesehen ist die Ablehnung der Vielfalt der erste Schritt zur Einheit Gottes (*tauḥīd*).¹⁰⁹ Der Glaube an die Vielfalt beruht lediglich auf einer Täuschung.¹¹⁰

¹⁰⁷ Vgl. Uludağ 1977, 553.

¹⁰⁸ Tosun 2009, 182. Celik 2009, 150. Aḥmad Sirhindī (Sein berühmter Beiname ist Imam Rabbānī) wurde in der Stadt Sirhind in Indien geboren und ist der wichtigste Vertreter der Naqšbandīyya. Er kritisierte den falschen Volksglauben im Islam seiner Zeit, weshalb er von den Naqšbandī-Sūfīs als Erneuerer des zweiten Jahrtausends (*Muḡaddid al-f sānī*) bezeichnet wurde. Er kritisierte auch die Idee des *waḥdat ul-wuḡūd* und verteidigte seine Thesen von *waḥdat ul-ṣuhūd* gegen *waḥdat ul-wuḡūd*. Weitere Informationen finden Sie im Buch von Necdet Tosun, *Imām-ı Rabbānī Ahmet Sirhindī: Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri* Istanbul, 2005 sowie bei Burhan Ahmad Faruqī: *The Muḡaddid's conception of Tawḥīd*, Delhi 1977 und Rudolf Kriss und Hubert Kriss -Heinrich: *Volksglaube im Bereich des Islam I-II*, Wiesbaden 1960-1962.

¹⁰⁹ Vgl. Gramlich 1976, 4.

¹¹⁰ Vgl. Gramlich 1976, 3.

Wenn also das Sein nur „Eines“ und dieses „Eine“ der Existenzgrund von allem ist, so sollte sich alles nur nach dem „Einen“ richten und alles andere nur als ein Mittel dieses „Einen“ angesehen werden.

Aus dieser Perspektive ist die Mystik (*taṣawwuf*) als die Annahme der Ethik des „Einen“ und die Befreiung von den Wünschen und Begierden des Egos zu verstehen und geht somit über das Wissen und die Rituale hinaus.¹¹¹

Ein weiteres häufig verwendetes Beispiel ist der Mensch und sein Spiegelbild. Die im Spiegel sichtbare Projektion des Menschen ist im Gegensatz zu seiner wirklichen Existenz nur eine Sinnestäuschung.¹¹²

Ein weiterer bekannter Umstand ist, dass sich die Mystiker, bis auf wenige Ausnahmen, scheuten, offen über das Thema *waḥdat ul-wuḡūd* zu sprechen. Sie versuchten vielmehr das Thema in einer eigenen Weise zu erörtern. Einer derjenigen, der diesbezüglich als Erster genannt werden muss, ist al-Ġazzālī (gest. 1111), der sich ebenfalls eher zurückhaltend zur mystischen Einheit äußerte. Er teilt die Menschen hinsichtlich dieses Themas in drei Kategorien ein. Seiner Auffassung nach gibt es eine Gruppe, deren Meinung nach es außer Gott selbst kein anderes wirkliches Sein gibt. Diese Gruppe ist die des *tauḥīd* (islamische Auffassung vom Monotheismus). Die zweite Gruppe ist die der Atheisten, die die Existenz Gottes leugnen und nur sich selbst als Individuum sehen. Dazu kommen die Polytheisten, die neben Gott noch andere Wesen anerkennen.¹¹³ Nach al-Ġazzālī spiegeln die Dinge das Sein Gottes wider, verfügen aber in der Realität nicht über eigenständige Körper.¹¹⁴ Derjenige, der diese Sichtweise das erste Mal systematisierte, war Ibn ‘Arabī. Nach Ibn ‘Arabī ist das Sein in Wirklichkeit nur Eins - auch wenn unsere Sinnesorgane in der äußeren Welt eine Vielfalt sehen mögen und der Verstand einen Unterschied zwischen der Welt und Gott macht.¹¹⁵ In Wirklichkeit haben die Welt (*‘ālam*) und alle Geschöpfe keine eigenständigen Körper; vielmehr entspricht ihre körperliche Erscheinungsform – so Ibn ‘Arabī – den Wellen des Meeres oder einem Schatten.¹¹⁶

¹¹¹ Vgl. Gramlich 1975, 195.

¹¹² Vgl. Tosun 2009, 188.

¹¹³ Vgl. Gramlich 1998, 85-86.

¹¹⁴ Vgl. Eraydın 1990, 248.

¹¹⁵ Vgl. Afifi 1999, 162.

¹¹⁶ Vgl. Yılmaz 2001, 192

‘Azīz-ad-Dīn Nasafī,¹¹⁷ der das Thema in seinen Werken auf verschiedene Arten und eher unsystematisch behandelt, vertritt die Meinung, dass die Annahme, dass es neben dem Sein Gottes ein anderes Sein gebe, darauf hinauslaufe, dass dieses andere Sein mit Gott gleichgesetzt (*širk*) würde.¹¹⁸

Wie oben erklärt, versucht Rūmī das Thema *waḥdat ul-wuğūd* mit eigenen Symbolen zu erklären. Die Symbolik zum Thema *waḥdat ul-wuğūd* bei Rūmī wird im folgenden Abschnitt ausführlich bearbeitet, weswegen hier nur einige Beispiele genannt werden. Die Sonne und Sonnenstrahlen sind wichtige Symbole, um seine Sicht zu *waḥdat ul-wuğūd* klar verstehen zu können. Scheint die Sonne auf verschiedene Glasscheiben, so entsteht durch die Projektion eine Vielzahl an Lichtern. Jedoch spielt diese Vielzahl für die Sonne selbst keine Rolle; die Sonne ist und bleibt immer eines.¹¹⁹

In anderen Metaphern vergleicht er die Vielfältigkeit in der Welt mit dem Beispiel von Lampe und Licht. Das Licht verschiedener Lampen bildet keine Vielzahl. Die Vielzahl in der Welt ist nur eine Täuschung und das Licht ist eine Einheit:

„Das Licht in der Lampe ist ein Geschenk des Allmächtigen; Glas und Tongefäße sind Handarbeiten seiner Geschöpfe.

Töpfe haben notwendigerweise eine Anzahl, doch bei Licht gibt es nur Einheit.

Wenn das Licht von sechs Lampen vermischt wird, gibt es in ihrem Licht keine Zahl und Vielzahl.

*Die Gefäße haben den Ungläubigen zum Götzenanbeter gemacht; der Gläubige betrachtet das Licht und erhält geistige Wahrnehmung.“*¹²⁰

Bei der Abhandlung über das *waḥdat ul-wuğūd* sollte nicht nur die Beziehung zwischen Gott und Welt, sondern auch zwischen Gott und Mensch betrachtet werden.

¹¹⁷ ‘Aziz b. Muḥammad an-Nasafī ist in der Stadt Nasaf in Zentralasien geboren. Er verfasste seine Bücher im Allgemeinen in persischer Sprache. Sein berühmtestes Buch heißt: „Kitāb-u insān al-kāmil“ (Das Buch vom vollkommenen Menschen). Dieses Buch wurde von Marijan Molé 1962 in Teheran veröffentlicht. Mehmet Kanar übersetzte es unter dem Titel „Tasavvufa İnsan Meselesi“ ins Türkische (Istanbul 1990). Ein anderes Werk von ihm, „Tanzīl“, befindet sich in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul (Şehid Ali Paşa Nr. 1363/2), Das andere Werk „Kaşfu’l Ḥaqāiq“ befindet sich ebenfalls in der Süleymaniye-Bibliothek (Cārullah Efendi Nr. 1087), „Bayānu-t Tanzī“ ist in der Beyazıt-Staatsbibliothek in Istanbul (Veliyyüddin Efendi Nr.1685), „Maḡsad-ı Aqşā“ ist in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul (Izmirlı İsmail Hakkı Nr. 1240), „Kaşfu’ l-Şirāt“ befindet sich in der Beyazıt-Staatsbibliothek in Istanbul (Veliyyüddin Efendi Nr.1767), „Zübdatü’l Ḥaqāiq“ ist in der Süleymaniye-Bibliothek (FY Nr. 797). Für weitere Informationen siehe Düzen Ibrahim: „Aziz Nesefi’ye Göre Allah Kainat ve İnsan“ 2000, 19f.; Ridgeon Llyod: „‘Azīz Nasafī“ 1998.

¹¹⁸ Vgl. Düzen 2000, 80.

¹¹⁹ Vgl. *Maḡnavī* II, 184-185.

¹²⁰ Zit. *Maḡnavī* (Ü: Komitee) V, 2880-2883; *Maḡnavī* V, 2880-2883.

Hierzu sind folgende Verse des Korans, die im Zusammenhang mit der Schlacht von Badr stehen, zur Erklärung heranzuziehen: „Und nicht du hast geschossen, sondern Gott gab den Schuss ab“.¹²¹

Wenn Gott seinen Diener wertschätzt, so vollzieht er manche Handlungen durch dessen Hand. Dies geschah bei dem sogenannten Kieselstein-Wunder während der Schlacht von Badr in Mekka, bei der der Prophet den Ungläubigen eine Handvoll Staub in die Augen streute. Diese Ereignisse beinhalten die Botschaft, dass Gott seine Existenz und seine Macht mittels seiner geliebten Diener zu verdeutlichen vermag.¹²²

Bei der Schilderung des *waḥdat ul-wuḡūd* verweisen auch die Mystiker auf den Vers, dass Gott dem Menschen von seinem Geist eingehaucht hat“¹²³. Ähnlichkeiten mit diesem Vers sind häufig auch in der Bibel bei der Thematisierung der Schöpfungsgeschichte zu erkennen. Jedoch wird das Einhauchen im Koran nicht so häufig wie in der Bibel erwähnt.¹²⁴

Das Motiv des Einhauchens legt nahe, dass der Kern des Menschen nicht der Körper, sondern ausschließlich die Seele ist. Nach Rūmī ist die Menschenseele wie ein unendliches Meer unter Stroh.¹²⁵ Oder die Seele ist wie der Prophet Salih und der Körper wie sein Kamel.

Der reinen Seele kann nichts schaden, denn sie ist mit Gott vereint. Wird ein Schaden zugefügt, dann ist es nicht Salih, der ihn erleidet, sondern das Kamel.¹²⁶

Die Poesie Rūmīs bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Wir sind wie die Harfe, auf der du mit dem Plektrum spielst, das Wehklagen stammt nicht von uns, du erzeugst es.

Wir sind wie die Flöte, die Musik in uns kommt von dir; wir sind wie der Berg, dessen Echo von dir stammt.

Wir sind Schachfiguren in Sieg und Niederlage; unser Sieg, unsere Niederlage kommen von dir, O Schöner.

Wer sind wir, O du Seele unserer Seelen, dass wir ohne dich existieren könnten?

*Wir und unser Sein sind Nichtsein; du bist das absolute Sein, welches das Vergängliche hervorbringt.“*¹²⁷

¹²¹ Koran 8:17.

¹²² Vgl. Arberry 1950, 22.

¹²³ Koran 32:9.

¹²⁴ Vgl. Bouman 1977, 12.

¹²⁵ Vgl. *Maṣnavī* IV, 822.

¹²⁶ Vgl. *Maṣnavī* I, 2515.

¹²⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 598-602; *Maṣnavī* I, 599-603.

2.2 Metaphern für *waḥdat ul-wuḡūd* als die Einheit des Seins

Es ist bekannt, dass die Mystiker (z.B. Ibn ‘Arabī und Rūmī) sich zur Beschreibung ihrer inneren Zustände und Erlebnisse der verschiedenen Metaphern bedienen. Einer der thematischen Bereiche, in denen sie Metaphern nutzten, ist das *waḥdat ul-wuḡūd*. In Erzählungen über das *waḥdat ul-wuḡūd* werden häufig Ozean und Tropfen als Metaphern verwendet. Diese Metaphern werden als häufige Symbole in Sūfis Gedichten verwendet. So sprechen sie mal von Wellen, mal vom Schaum und vom Ozean.¹²⁸

Rūmī benutzt neben den Metaphern Ozean und Schaum noch die von Wind und Staub. Der Mensch nimmt nur den vom Wind aufgewirbelten Staub oder den vom Meer gebildeten Schaum wahr. In Wirklichkeit jedoch existieren nur der Wind und das Meer, der Staub und der Schaum können nicht als existent betrachtet werden.¹²⁹

„Gott lässt das Nichtexistierende als existent und prächtig erscheinen;

Er lässt das Existierende in der Form des Nichtseienden erscheinen.

Er hat das Meer verborgen und den Schaum sichtbar gemacht;

Er hat den Wind verborgen und zeigt dir den Staub.“¹³⁰

Eine andere Metapher zur Veranschaulichung des Seins, ist die Mauer und der Sonnenschein, der auf diese fällt. Hier steht die Mauer für die Welt. Das darauf fallende Licht und dessen Schönheit sind nicht von der Mauer selbst, sondern rühren vom Sonnenschein her.

Schiene der Sonnenschein nicht auf die Mauer, so wäre die Mauer dunkel und ohne Licht. Ohne den Sonnenschein wäre die Mauer nichts anderes als ein Gemisch von grober Erde und Wasser. Rūmī hebt hervor:

„Schönheit und Macht und Tugend und Wissen sind von der Sonne der Göttlichen Schönheit hier herunter gereist.

Sie sind das Licht dieser Sonne und kehren wie die Sterne wieder aus dem Gemäuer dieser Welt zurück.

Wenn der Sonnenschein zurückgekehrt ist, bleibt jede Mauer dunkel und schwarz.“¹³¹

In der Schöpfung ist nicht die Vielfalt und die Vielfarbigkeit maßgeblich, sondern die Einheit und Einfarbigkeit. Dementsprechend bricht der eine Stock Moses die hundert Stöcke des Pharaos; die tausend Talente des Galen sind dem Atem Jesus unterlegen und

¹²⁸ Vgl. Schimmel 1995, 402.

¹²⁹ Vgl. *Maṣnavī* V, 1026-1034.

¹³⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 1026-1027. *Maṣnavī* V, 1026-1027.

¹³¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 985-987. *Maṣnavī* V, 985-987.

hunderttausende Gedichtbücher können dem Buch eines Analphabeten nicht standhalten.¹³² Die Lampe und der Docht sind voneinander verschieden. Wer die Lampe anschaut, sieht die Dualität und damit Vielzahl. Schaut er jedoch das Licht an, so sieht er Einheit.¹³³ Die Schönheiten in dieser Welt werden mit Kupfer verglichen, das seinen Glanz und seine Schönheit verloren hat.¹³⁴ Die Schönheit Gottes jedoch entspreche dem des Goldes, das das höchste und wertvollste aller Metalle ist. Es sei der Ursprung und Grund von allen anderen und zugleich ihnen unvergleichlich. Es sei das Metall an sich.¹³⁵

‘Attār hebt hervor, dass jegliche Schönheiten in seinem Werk nur der Schatten Sīmurğs seien. Ob es nun vierzig oder dreißig Vögel seien, alle seien nur der Schatten Sīmurğs. Auch wenn die Menschen beide noch so sehr isoliert betrachten möchten, so sei der Schatten nicht von Sīmurğ zu trennen.¹³⁶ Nach ‘Attār sind beide Welten (Diesseits und Jenseits) nur Illusionen, die aus der Zusammenkunft von Hunderten von Farben entstehen. Das Wahre ist jedoch die Welt der Farblosigkeit.¹³⁷

Dort seien die Menschen wie die Elemente ohne Köpfe und Füße verteilt. Wir waren wie die Sonne, wir waren ohne Verbindungen und waren rein. Als jedoch die Körper beseelt wurden, entstanden die Zahlen wie die Grundsteine einer Burg. Rūmī betont, dass solange diese Grundsteine nicht mit Katapulten zerstört werden, auch die Zahlen und die Unterschiede nicht verschwinden werden.¹³⁸

Die Sonne und das Sonnenlicht sind zwei von Rūmī sehr häufig verwendete Metaphern zur Beschreibung des Seins und als solche auch in anderen Religionen bekannt. Zugleich wird dieses Symbol von Rūmī in besonderer Weise zur Erinnerung an Šams ad-Dīn als die „Sonne der Religion“ verwendet.¹³⁹

Als Fazit sollten die Dinge auf der Bühne des Seins aus zwei Perspektiven heraus betrachtet werden: Im Hinblick auf die Frage ihrer Existenz sind sie gegenüber der Existenz Gottes als Nichtseiend zu beurteilen. Wird ihre Existenz jedoch als die erste Verkörperung des Seins betrachtet, so sind sie als eine Projektion der Eigenschaften Gottes zu sehen.¹⁴⁰

¹³² Vgl. *Maṣnavī* I, 528-530.

¹³³ Vgl. *Maṣnavī* III, 1254-1256.

¹³⁴ Vgl. *Maṣnavī* VI, 978-979.

¹³⁵ Vgl. *Maṣnavī* VI, 980.

¹³⁶ Vgl. *Mantiq-aṭ-ṭayr* 1376, 63.

¹³⁷ Vgl. Ritter 1955, 603-604.

¹³⁸ Vgl. *Maṣnavī* I, 687-690.

¹³⁹ Vgl. Schimmel 1982, 77.

¹⁴⁰ Vgl. Ritter 1955, 603.

2.3 Das Erkennen Gottes

2.3.1 Das Erkennen Gottes durch Gott

Die Mystiker vertreten die Ansicht, dass es nicht das Gleiche sei, an Gottes Existenz zu glauben und Gott zu erkennen. Eine Person kann ausgehend von sich selbst und den Zeichen in der Natur zu dem Schluss gelangen, dass Gott existiert. Die Vernunft kann also dem Menschen die Existenz Gottes anzeigen, d.h., der Mensch kann durch Reflexion die Existenz Gottes als plausibel annehmen. Jedoch reicht die Vernunft allein nicht aus, um Gott auch zu erkennen.¹⁴¹ Gott zu erkennen heißt, nach ihrer Ausdrucksweise, Gott in allen Bereichen des Lebens als den Eigentümer von allem zu erleben oder wahrzunehmen und mit dieser Wahrnehmung und einem entsprechenden Bewusstsein zu leben.

Als Nūrī¹⁴² (gest. 908) danach gefragt wurde, was die primäre Verpflichtung des Menschen wäre, so antwortete er darauf, dass es das Erkennen Gottes wäre. Denn wer Gott im Diesseits nicht erkennt, werde ihn auch im Jenseits nicht erkennen.¹⁴³

Als jemand – so ‘Aṭṭār – den Ḥadīthgelehrten Aḥmad b. Ḥanbal¹⁴⁴ (gest. 855) im Beisein des Mystikers Bišr al Ḥafī¹⁴⁵ (gest. 841) sah, sagte er zu ihm: „*Du bist der Imam von allen und hörst sonst auf niemanden, aber besuchst diesen Barfußigen.*“ Daraufhin antwortete Aḥmad b. Ḥanbal Folgendes: „*Das stimmt. In den Ḥadīthwissenschaften bin ich der Erste und auch im Wissen. Jedoch kennt er Gott besser als ich.*“¹⁴⁶

Gott zu erkennen ist für die Mystiker nicht nur die primäre Verantwortung, sondern zugleich auch das größte Ziel. Das Wissen ist nur ein Mittel, um Gott zu dienen, jedoch keines, um ihn zu erkennen. Am ehesten könne der Mensch Gott durch Gott selbst erkennen. Denn Gott habe seine Existenz durch seine Schöpfung gewissermaßen verschleiert und das Wissen wird auch nicht selten als einer der Schleier angesehen.¹⁴⁷

¹⁴¹ Vgl. Demirli 2008, 66.

¹⁴² Abu’- Ḥussain an-Nūrī war einer der wichtigen Vertreter der Baḡdāder Schule und treuer Begleiter von Ḡunayd. Er kritisierte in seiner Zeit die Formalisierung der Sūfis und seine Gedanken beeinflussten die Terminologie der Mystik in der vorfrüheren Zeit. Weitere Informationen siehe Encyclopaedia of Sufism XII 2003, New Delhi; Qušairī 2000, 89f.

¹⁴³ Vgl. Gramlich 1995, 389.

¹⁴⁴ Berühmter Ḥadīthgelehrter und Gründer der Mālikiten-Rechtschule.

¹⁴⁵ Bišr Ḥafī war ein berühmter Ḥadīthgelehrter und in seinem frühen Leben ein Freund von Aḥmad b. Ḥanbal. In seinem späteren Leben gab er das Sammeln der ḥadīṭ / aḥādīṭ auf und neigte zu *taṣawwuf*. Im Vordergrund seiner mystischen Gedanken steht, der Triebseele zu widerstehen und die guten Taten zu verbergen, um der Augendienerei zu entkommen. Laut Bišr ist es ein Hindernis für die seelische Reife, sich des Lobes der Menschen zu erfreuen. Qušairī 2000, 64f.; Encyclopedia of Islam I, 1960, 1244.

¹⁴⁶ Vgl. *Mantiq-at-tayr* 1376, 148-149.

¹⁴⁷ Vgl. Gramlich 1995, 390.

Es stellt sich die Frage, was die Aussage, Gott in sich selbst zu erkennen, bedeutet und was mit ihr intendiert ist. Auf diese Frage haben die Mystiker je nach ihren Erfahrungen und spirituellen Erlebnissen auf unterschiedliche Weise geantwortet. Beispielsweise sagte Ġunayd (gest. 909), dass die Erkenntnis Gottes bedeute, sich mit ihm zu befassen. Er führte auf: Ein Erkennender ist derjenige, der sich ständig mit Gott beschäftigt und innerlich mit Gott spricht. Abū Yazīd (gest. 848) meinte diesbezüglich: Ein Erkennender ist derjenige, der all das aufgibt, was ihn von Gott fernhalten könnte.

Abū ‘Alī ad-Daqqāq (gest. 978) äußerte sich hierzu folgendermaßen: „Oh mein Schöpfer, wer dich wirklich kennt, der wird auch dann nicht aufhören nach dir zu suchen, auch wenn er weiß, dass er dich nicht finden wird.“¹⁴⁸

Einer derjenigen, der diesbezüglich die umfassendste Beschreibung vorgelegt hat, war Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (gest. 1350). Er sagte: „Wer ihn durch Wissen erkennt, ist für die Folgen seines Wissens verantwortlich. Jemanden, der Gott durch Wissen erkennen lernt, können wir nicht als Erkennende bezeichnen. Ein Erkennender ist derjenige, der den zu Gott führenden Weg, die Gefahren und Hindernisse auf diesem Weg und seine eigene Stellung bei Gott kennt. Ein wahrer Erkennender ist jemand, der Gott mit seinen Namen und Eigenschaften kennt, sich aufrichtig nach ihm sehnt, von schlechten Taten abwendet und sich von hässlichen Gewohnheiten reinigt. Außerdem ist er geduldig gegenüber den schweren Prüfungen, die Gott ihm auferlegt.“¹⁴⁹

Ibn Sīnā beschreibt die Erkenntnis Gottes auf folgende Weise: Wer die Güter und Annehmlichkeiten des Diesseits aufgibt, wird Verzichtender (*zāhid*) genannt. Wer sich eifrig freiwilligen gottesdienstlichen Handlungen wie Wachen und Fasten und dergleichen widmet, wird Hingebungsvoller (*‘ābid*) genannt. Wer seine Gedanken, infolge des Aufgangs des Lichtes Gottes in seinem innersten, immerfort der Heiligkeit der Gotteswelt zuwendet, wird Erkennender (*‘ārīf*) genannt. Davon kann das eine mit dem anderen verbunden sein. Der Verzicht (*zuhd*) ist beim Nichterkennenden eine Art Handelsgeschäft: Er kauft für die Waren des Diesseits die Waren des Jenseits. Beim Erkennenden ist er eine Art Distanzierung von dem, was sein Innerstes von Gott ablenkt, und ein Sicherheben über alles, was nicht Gott ist.¹⁵⁰

Nach Aḥmad b. Ḥanbal heißt es: Es gibt drei Arten von Verzicht: Die Absage an das Verbotene; das ist der Verzicht der gewöhnlichen Gläubigen. Zweitens die Absage an das überflüssige Erlaubte; das ist der Verzicht der Elite. Drittens die Absage an das, was den Menschen von Gott ablenkt; das ist der Verzicht der Erkennenden.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vgl. Gramlich 1998, 110-111.

¹⁴⁹ Vgl. Gramlich 1998, 113.

¹⁵⁰ Vgl. Gramlich 1998, 113.

¹⁵¹ Vgl. Gramlich 1998, 114.

2.3.2 Das Erkennen Gottes durch die Schöpfung und durch den Menschen

Ein anderer Weg der Sūfīs, Gott zu erkennen, wird durch das Wissen über die Schöpfung und den Menschen möglich. Hierbei wird ein anderer Begriff von Wissen zugrundegelegt als der oben diskutierte. Auf den Unterschied wird weiter unten eingegangen. Die Kenntnis Gottes ist abhängig von einem guten Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung. Sind die Eigenschaften, die dem Menschen und der Schöpfung zugeschrieben werden, nicht genau bekannt, so wird es auch nicht möglich sein, Gott zu erkennen. Insbesondere sollte akzeptiert werden, dass es zwischen Gott und dem Menschen einen gemeinsamen Sprachbereich gibt. Zu diesem Thema gibt der ḥadīṭ „Gott erschuf den Menschen nach seinem Bilde“ Aufschluss.¹⁵²

Der Versuch des Menschen, Gott zu kennen, hängt unmittelbar mit seiner Selbsterkenntnis zusammen. So kann der Mensch seinen Schöpfer solange nicht erkennen, solange er sich selbst nicht kennt. Die Selbsterkenntnis des Menschen ist davon abhängig, sein Wesen zu kennen.¹⁵³

Ein Heiliger war bei der Unterhaltung zugegen. Er fragte Gott danach, wer von den beiden einen höheren Rang hätte. Gott antwortete, dass bei ihm derjenige einen höheren Rang hätte, der Schönes von ihm vermutete: Ich bin so, wie mein Diener annimmt, dass ich sei. Ich bin dort, wo die Annahme meines Dieners über mich ist. Ich bin das, was mein Diener über mich vermutet. Jeder meiner Diener hat eine eigene Denkweise, eine eigene Vorstellung; ich bin so, wie sich mein Diener mich vorstellt. So fragt ein Arzt den Patienten auch nach seinem „inneren Arzt“. Denn in dir ist ein Arzt. Dies ist deine Natur; manches nimmt sie nicht an, manches akzeptiert sie. Daher fragt der „äußere Arzt“, was du getrunken hast und ob es etwas Schweres oder Leichtes war oder wie dein Schlaf war. Der „innere Arzt“ gibt dem „äußeren Arzt“ Auskunft über sich und der „äußere Arzt“ urteilt danach und trifft eine Entscheidung. Demnach ist der wahre Arzt der Arzt im Innern des Menschen, also seine Natur.¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. Demirli 2009, 103.

¹⁵³ Vgl. Demirli 2009, 103.

¹⁵⁴ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 49.

Nach Auffassung der Mystiker, sollte das wahre Wissen des Menschen darin bestehen, sich selbst zu kennen und daraus folgend Gott zu kennen. Jedoch ist hierbei unter Wissen nicht das zu verstehen, was in den Büchern steht.

In den Worten von Yunus Emre (gest. 1320)¹⁵⁵ heißt es:

*„Wissen heißt Wissen kennen / Wissen heißt sich selbst kennen / Du kennst dich selbst nicht / Was soll also das ganze Lesen“*¹⁵⁶

Als er gefragt wurde, was die Absicht in dem Satz „*Wer sich selbst kennt, kennt Gott*“ sei, antwortete Rūmī folgendermaßen: „Es könnte zu Missverständnissen führen, diesen Satz wörtlich zu verstehen. Jedoch, wenn ein Mensch einen Spiegel in die Hand nimmt und der Spiegel ihn auf verschiedene Arten (gut, klein, groß) zeigt, so ist es aber immer noch der gleiche Mensch, der zu sehen ist.“ Er erläuterte das Thema auf diese Weise und verlor sonst kein Wort darüber.¹⁵⁷

Nach Ansicht der Mystiker betreiben manche Religionsgelehrte bei vielen Themen Haarspalterei und verfügen über tiefes Wissen über Themen, die nicht belanglos sind. Ihr Wissen sei zumeist darauf ausgerichtet, auseinanderzuhalten, was erlaubt (*ḥalāl*) oder verboten (*ḥarām*) und richtig oder falsch sei. Obwohl sie bezüglich der Welt und der Religion über viel Wissen verfügen würden, hätten sie kein Wissen darüber, wie Gott zu erkennen ist oder wer und in welchem Zustand sie selbst seien. Ihr Wissen sei lediglich Buchwissen, bei dem die Existenz, das Wesen und die Ontologie des Menschen zumeist unbeachtet im Hintergrund bleiben.

Dieser Zustand wird in *Fīh-ī mā fīhī* wie folgt beschrieben: Einst gab ein König seinen Sohn bei einem Volk in die Lehre, damit er dort Astronomie, Astrologie und verschiedene andere Kenntnisse erwerbe. Obwohl der Junge recht leichtsinnig war, konnte er sich diese Kenntnisse doch aneignen und brachte es sogar bis zum Meister darin.

Eines Tages legte der König seinen Ring in seine Hand und rief dann seinen Sohn zu sich, um ihn zu prüfen. Er fragte den Jungen: „*Was habe ich in der Hand? Rate mal!*“ Der Junge

¹⁵⁵ Über das Leben von Yunus Emre liegen nur ungenügende Informationen vor. Er ist 1240 in einem Dorf in Anatolien geboren worden und wird als der wichtigste mystische Dichter in der Türkei verehrt. Er diente seinem Šaiḥ Tapduk Emre dreißig Jahre als Derwisch. Im Laufe seines asketischen Lebens verfasste er viele mystische Gedichte, die in der heutigen Zeit als Lied komponiert. Das Hauptthema der zahlreichen Gedichte von Yunus Emre sind Gottesliebe und Menschenliebe. In dieser Hinsicht besteht große Ähnlichkeit zwischen Rūmīs Zweizeilern und Yunus Emres Gedichten. Siehe Tatci 1990, 7f.; Gibb b.1, 1958, 168-169.

¹⁵⁶ Zit. Tatci, Yunus Emre Divāni-Inceleme 1990, 275.

¹⁵⁷ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 56.

fragte, ob der Gegenstand in der Hand seines Vaters rund, gelb und mit einem Loch in der Mitte wäre. Der König bejahte dies und fragte ihn, ob er denn auch wisse, was das sein könnte. Daraufhin antwortete der Junge, dass es wohl ein Sieb wäre. Der König sagte dazu:

*„Wie konntest du den Gegenstand so erstaunlich genau beschreiben, aber nicht wissen, dass ein Sieb nicht in eine Hand hinein passt?“*¹⁵⁸

So grenzen die Mystiker das Wissen mancher Gelehrten über Religion und Gott, das lediglich als auswendig gelernt, pauschal und trocken gilt, ab. Ein solches Wissen sehen sie als Wegweiser, das den zu Gott führenden Weg anzeige, aber nicht dafür ausreiche, Gott zu erkennen.

So wie die Kenntnis des Menschen ein Mittel sein kann, an Gott zu glauben, so kann den Mystikern zufolge auch die Kenntnis der Schöpfung einen Weg hierzu zeigen. Denn die Schöpfung ist wie ein Buch, aus dem die göttlichen Zeichen abgelesen werden können. Dieses Buch der Schöpfung ruft den Menschen ständig zu Gott und belehrt ihn über seine Existenz. Das bedeutet, dass die Zeichen der Natur für den Menschen ausreichen, um ihn an Gott glauben zu lassen, seine Barmherzigkeit zu erspüren und sich ihm zuzuwenden.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 17.

¹⁵⁹ Vgl. Renz 2002, 263.

2.3.3 Gott als mit dem Verstand nicht greifbares, begreifbares Wesen

Die Erkenntnis Gottes ist für die Menschheit seit jeher die wichtigste Aufgabe. Die Mystiker deuteten daher das Verb „dienen“ in dem Koranvers „*Ich erschuf die Dschinn und die Menschen nur dazu, dass sie mir dienen*“¹⁶⁰ im Sinne von „erkennen“.¹⁶¹ Aus diesem Grunde stellen die in den mystischen Werken vorkommenden Abhandlungen über die Erkenntnis und die Einheit Gottes die ganz persönlichen inneren Sichtweisen der Mystiker dar.

Was ist genau unter der Erkenntnis Gottes zu verstehen? Das wichtigste Ziel der Mystiker ist es, Gott als verborgenen überquellenden Schatz durch das Anschauen seines Antlitzes und das Erfahren seines Wesens und seiner schönen Namen zu erkennen.

Wenn die Mystiker, wie oben erläutert, davon ausgehen, dass die Erkenntnis Gottes durch ihn selbst und durch die Schöpfung möglich sei, ist das von den Mystikern angestrebte höchste Ziel der Erkenntnis Gottes folgendermaßen zu verstehen:

Es ist das Anerkennen Gottes als Schöpfer von allem und die Anerkennung, dass seine Macht jederzeit in der Schöpfung und durch den Menschen erspürt wird. In anderen Worten heißt dies „der Zustand der göttlichen Liebe“. Wenn die Mystiker davon sprechen, dass Gott nicht vollständig erfasst werden kann, so heben sie damit hervor, dass der Verstand und die anderen Fähigkeiten des Menschen zu begrenzt sind, um ihn in seinem Wesen zu begreifen. In diesem Sinne äußert auch Nasafī, dass Gott nicht in Bezug auf sein Wesen, jedoch mittels der göttlichen Namen begriffen werden kann. In diesem Fall vermitteln die göttlichen Namen dem Menschen einerseits Wissen über Gott, sind andererseits aber auch wie Schleier, die sein Wesen vor dem Menschen verbergen.¹⁶² Es erscheint sinnvoll, die Geheimnisse Gottes zu verstecken, denn entfallen die Schleier, so ist alles zerstört und verloren.¹⁶³ Doch in Wahrheit, so Šiblī¹⁶⁴ (gest. 945), spreche niemand über ihn. Keiner kenne die Sprache der Wahrheit.

¹⁶⁰ Koran 51:56.

¹⁶¹ Vgl. Huḡvīrī 1980, 509.

¹⁶² Vgl. Nasafī 2000, 115.

¹⁶³ Vgl. *Magnavī* I, 135-140.

¹⁶⁴ Abū Bakr Dulaf b. Ġāḥdār Šiblī ist in Sāmarrā in der Nähe von Baḡdād geboren. Bevor er zum *taṣavvuf* neigte, war er Amtsträger am Abbāsīden-Gericht in Sāmarrā. Als er ungefähr 40 Jahre alt war, begann er sich mit *taṣavvuf* zu beschäftigen und lebte in Baḡdād bei Ġunayd. Er formulierte Gedanken zu vielen Themen des *taṣavvuf*, sind diese in den klassischen Werken der Sūfis nicht systematisiert. Der besondere Fokus seiner Gedanken liegt auf *tauḥīd* und *maʿrifa* (Erkennen Gottes). Nach ihm ist *taṣavvuf* eine Reise, deren Anfang *maʿrifa* und deren Ende *tauḥīd* ist. Siehe Encyclopedia of Islam IX 1997, 432f.

Šiblī unterscheidet drei Sprachen: Eine davon ist die Sprache des Wissens, die zweite ist die Sprache der Wirklichkeit und die dritte die Sprache der Wahrheit. Jedoch spreche niemand die dritte Sprache, denn es sei unmöglich, Gott wahrhaftig zu begreifen. Wer aufmerksam seine Werke betrachte, könne ihn finden. Aber wer sein Wesen anschauen wolle, könne dies nicht tun. Wer sich selbst kenne, werde feststellen, dass er ihn niemals beschreiben können wird, und schweigt daher. Aus diesem Grunde sei alles, was Menschen über ihn sagen, um ihn zu beschreiben, mangelhaft und unzureichend.¹⁶⁵

Rūmī bringt zum Ausdruck, dass es unmöglich ist, Gott in Bezug auf sein Wesen zu kennen. Alles, was der Mensch über Gott denkt oder aussagt, kann nur einen Teil der Wahrheit wiedergeben. Der menschliche Verstand reicht nicht aus, um Gott in seiner Gesamtheit wahrzunehmen.

Rūmī erzählt hierzu die Geschichte vom Blinden und dem Elefanten.¹⁶⁶ Diese aus Indien stammende Geschichte wurde bereits von Sanāʿi überliefert.¹⁶⁷ Auch wenn die religiösen Schriften berichten, dass Gott sieht, hört und weiß, so ist sein Sehen, Hören und Wissen nicht wie das des Menschen. Er ist weit davon entfernt, dem Menschen zu ähneln,¹⁶⁸ und ist ein über die sechs Sinnesorgane¹⁶⁹ erhabenes Wesen. Diese sind für den Menschen und andere Wesen maßgeblich, aber nicht für Gott.¹⁷⁰ So, wie es unvorstellbar ist, dass er wie ein Mensch über Hände und Füße verfügt, so unvorstellbar ist es auch, dass er Kinder oder einen Partner hat. Er wurde nicht gezeugt und hat nicht gezeugt.¹⁷¹

Rūmī lehnt allgemein den Anthropomorphismus mancher orthodoxer Theologen ab. Zu sagen, dass Gott Füße oder Hände hat, findet er fehlleitend.¹⁷² Jedoch ist es ihm nicht fremd, von Zeit zu Zeit Gleichnisse über Gott aufzustellen. In einigen dieser Gleichnisse trägt Gott anthropomorphe Züge, etwa wenn Gott seinen Dienern gegenüber stets seine barmherzige und schützende Hand ausstreckt. Des Weiteren sind z.B. alle Lebewesen, von der Mücke bis zum Elefanten, Gottes Familie und Gott ist ein Familienoberhaupt, das sich beispielhaft um sie kümmert. Zudem werden die Heiligen wie Gottes Kinder dargestellt,

¹⁶⁵ Vgl. Gramlich 1995, 580f.

¹⁶⁶ Vgl. *Magnavī* III, 1258f.

¹⁶⁷ Vgl. Schimmel 1982, 87.

¹⁶⁸ Vgl. *Magnavī* IV, 214-220.

¹⁶⁹ In diesem Kontext sind es die Sinnes- bzw. Wahrnehmungsorgane des Herzen.

¹⁷⁰ Vgl. *Magnavī* IV, 3691-3694.

¹⁷¹ Vgl. *Magnavī* III, 1318.

¹⁷² Vgl. Schimmel 1982, 86.

die von ihm erzogen und ausgebildet werden.¹⁷³ Rūmī bedient sich der Gleichnisse, um seine Verbundenheit mit Gott auszudrücken, und nutzt hierbei alle Feinheiten der arabischen und persischen Literatur und die Macht der Rhetorik.¹⁷⁴ Seine Werke kennen keine Grenzen bei der Lobpreisung des Geliebten und Rūmī erzählt bei der Beschreibung der Liebe mal vom Gesicht und mal von den Augen des Geliebten.¹⁷⁵

¹⁷³ Vgl. *Masnavī* III, 79-86.

¹⁷⁴ Vgl. Schimmel 1993, 342.

¹⁷⁵ Vgl. *Masnavī* I, 1795.

2.3.4 Gott als verborgener Schatz (kazu l-mahfi)

So wie in einem berühmten, direkt auf Gott zurückgeführten Ausspruch (*ḥadīṭ-i qudsī*) überliefert ist, wollte Gott als ein grenzenloser Schatz der Weisheit gekannt werden. Die Fülle seiner göttlichen Liebe und der Reichtum seiner Wohltaten werden, so Rūmī, offenbar, ob der Mensch diese beachtet oder nicht. Alles auf der Welt will gesehen werden. Der Weise begehrt seine Weisheit, der Liebende seine Liebe kundzutun.¹⁷⁶

Eine stillende Mutter bekommt Schmerzen in den Brüsten, wenn sie das Baby nicht trinken lässt. Auch wenn das Baby ohne ein Verlangen nach der Milch einschläft, so streichelt die Mutter sanft seine Nase, damit es aufwacht und sie ihm von ihrer Milch anbieten kann. Ein solcher verborgener Schatz will reichlich bewirten und seine Barmherzigkeit zeigen.¹⁷⁷

Unter den Geschöpfen ist nur der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen. Aus diesem Grunde soll nur der Mensch Zeuge dieses verborgenen Schatzes sein.¹⁷⁸ Der König, der sein Antlitz mit Wolken verschleierte, verwandelte die Erde zu einem König, der Atlasseide trägt. Somit wurde der Mensch vom Zustand einer Handvoll Erde in den des Menschseins erhoben.¹⁷⁹ Der Mensch soll sich von seiner Gedankenlosigkeit befreien, damit er dadurch zu einem Mittler der Einsicht in die verborgene Barmherzigkeit Gottes wird. Jedes Blatt, jeder Vogel, jeder Stern drückt unentwegt seinen Dank dafür aus, erschaffen worden zu sein. Jedes Atomteilchen, das Wasser, die Erde, die Sonne und alles andere bezeugen diesen verborgenen Schatz.¹⁸⁰

Der Mensch soll der Beweis dieses verborgenen Schatzes nicht außen, sondern innen, nicht in der Peripherie, sondern im Zentrum suchen. Jedoch muss er dafür das Haus des Körpers verlassen:

*„Der Schatz liegt unter dem Haus, das ist unvermeidlich; fürchte dich nicht davor,
das Haus zu zerstören und bleibe nicht tatenlos,
Denn mit einem Schatz in der Hand kann man ohne mühselige Arbeit und Schmerz
tausend Häuser bauen.
Am Ende wird das Haus von selbst zusammenfallen und der Schatz darunter wird
sicher entdeckt.*

¹⁷⁶ Vgl. Schimmel 1980, 225.

¹⁷⁷ Vgl. *Maṣnavī* II, 360-363.

¹⁷⁸ Vgl. Chittick 2007, 33.

¹⁷⁹ Vgl. *Maṣnavī* I, 2862.

¹⁸⁰ Vgl. Schimmel 1982, 71.

Aber der Schatz wird nicht dir gehören, denn der Geist erhält dieses Geschenk als Lohn für die Zerstörung des Hauses.”¹⁸¹

Der irdische Körper wird mit einem angemieteten Laden verglichen und der Mensch mit einem Mieter, der in dem Laden alte Sachen verkauft. Von ihm wird gefordert, sich sowohl von dem Laden als auch von dem Dasein als Mieter zu befreien:

„Du nähst im Laden Flicker zusammen, während unter deinem Laden zwei Minen begraben sind.

Dieser Laden ist gemietet, beeile dich, nimm den Pickel und hacke sein Fundament auf, damit du mit dem Pickel auf die Mine stößt und von deinem Laden und dem Flicker erlöst wirst.

Was ist Flicker? Wasser trinken und Brot essen; diese Flicker nähst du an den schweren Mantel an.

Dieser Mantel – dein Körper – wird dauernd zerrissen und du flickst ihn mit deinem Essen und Trinken.”¹⁸²

Rūmī gibt verschiedene Beispiele dafür, dass hinter allem Sichtbaren die Existenz eines verborgenen Schatzes anzunehmen ist: Wenn sich der Löwe auf einer Fahne bewegt, so ist es der unsichtbare Wind, der ihn bewegt. Wenn der Wind nicht weht, wie sollte der nur aus einem Bild bestehende Löwe sich bewegen? Würde es unsere Gedanken nicht geben, würden sich auch unsere Körper nicht bewegen.¹⁸³

Der verborgene Schatz und der Mensch werden so in *Masnavī*, weiter beschrieben. Der Mensch ist wie ein Mühlstein unter dem Wasser oder wie Gärten, die durch den Frühling erblühen. Der verborgene Schatz wird auch als die Lebenskraft symbolisiert und der Mensch ist wie Hände und Füße, die durch sie bewegt werden. Aus anderen Perspektiven symbolisiert der Verstand das er Verborgene und der Mensch ist wie die Zunge. Ohne den Verstand kann die Zunge nicht sprechen. Die Freude versinnbildlicht auch im *Masnavī* den Verborgenen und dass der Mensch wie das Lachen ist. Ohne Freude kann er nicht lachen. Das heißt, in jedem Fall sind alle menschlichen Regungen Beweis für die Existenz des einen verborgenen Schatzes.¹⁸⁴

¹⁸¹ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) IV, 2539-2544. *Masnavī* IV, 2539-2544.

¹⁸² Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) IV, 2550-2554. *Masnavī* IV, 2549-2554.

¹⁸³ Vgl. *Masnavī* IV, 3050-3054.

¹⁸⁴ Vgl. *Masnavī* V, 3310-3315.

Bei der Erläuterung dieser Gedankengänge stellt Rūmī Verknüpfungen zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt her und bedient sich Gleichnissen:

Die Hand ist verborgen, der schreibende Stift ist offenbar; das Pferd ist auf dem Platz, aber sein Reiter ist verborgen, die Seelen sind sichtbar, aber die Seele der Seelen hat sich versteckt. Das Verborgene ist das Eigentliche, der Rest ist wie der Ball vor dem Polostock.¹⁸⁵

So fordert Rūmī dazu auf, dass der Mensch nicht die Welt und die Dinge darin, sondern den dahinter befindlichen eigentlichen Antrieb sehen sollte. Die Dinge zu sehen und nicht den eigentlichen Beweggrund, ist so, als ob man den Schatten eines in der Luft fliegenden Vogels verfolgt und ihn zu jagen versucht. Wer dies tut, führt ein sinnloses Leben.¹⁸⁶

Wie aus den Beispielen hervorgeht, nimmt Rūmī Gott weder als *prima causa* noch als *first principle* wahr, sondern als ein Wesen, das seine Existenz in allen Bereichen des Lebens erspüren lässt und als ein zu entdeckender Schatz wahrgenommen werden möchte. Er ist ein mit seiner Schöpfungskraft und mit all seinen Spuren in der Schöpfung wahrnehmbarer, endloser Schatz, für dessen Schöpfungsakt, seine Besitztümer und seine Liebe alles einen Beweis darstellt.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Vgl. *Masnavī* II, 1297-1305.

¹⁸⁶ Vgl. *Masnavī* I, 418-423.

¹⁸⁷ Vgl. Schimmel 1993, 225.

2.4 Gott und die Gottesliebe

2.4.1 Die menschliche und die göttliche Dimension der Liebe

Die Sūfīs teilen die Liebe in „metaphorische Liebe“ (*‘išq-i mağāzī*) und „wahre Liebe“ (*‘išq-i haqīqī*) ein. Die *‘išq-i haqīqī* ist die eigentliche, die wahre Liebe, die aus der Liebe zu Gott besteht. Die *‘išq-i mağāzī* dagegen ist nur wie eine Metapher dieser wahren Liebe und zeigt sich in der materiellen und körperlichen Liebe, wie derjenigen zwischen Mann und Frau. Die *‘išq-i mağāzī* ist vergänglich und endlich, und sofern sie nicht beschmutzt und in den körperlichen Begierden eingesperrt ist, kann sie auch die Tür zur wahren Liebe öffnen. Die *‘išq-i haqīqī*, die eigentliche, wahre Liebe, dagegen ist endlos. Die Liebe sollte nicht sinnentleert werden und durch die Reduzierung auf die körperlichen Begierden ihre Bedeutung und Tiefe verlieren. Andererseits ist die Liebe nichts, was nur aus der (liebenden) Person heraus, sondern etwas, was um das Schöne herum entsteht. Aus der Betrachtung, dass die Liebe dem Schönen, also dem Objekt der Liebe, anhaftet, ergibt sich, dass alles Schöne und Gute seine Quelle, seinen Ursprung in Gott allein hat.¹⁸⁸

Gottesliebe bedeutet bei Rūmī darüber hinaus, dass die Liebe zu Gott im Leben des Menschen eine zentrale Rolle spielt, woraus dann ein gottgefälliges Leben resultiert. Nach Rūmī ist diese Liebe gegenseitig und richtet sich sowohl von Gott auf den Menschen, als auch vom Menschen auf Gott. Ausgehend vom Koranvers *„Gott liebt sie und sie lieben Gott“*¹⁸⁹ hebt er die Idee hervor, dass die eigentliche Quelle der Liebe, also der zuerst Liebende, Gott ist. Da *„Gott liebt sie“* am Anfang des Verses steht, ist Gott also die eigentliche Quelle der Liebe.¹⁹⁰ Aus Sicht Rūmīs besteht dadurch, dass Gott den Menschen und die Schöpfung liebt und ebenso der Mensch Gott liebt, ein stetiger Kreislauf.

Auch Yunus Emre teilte die Menschen in seinen Gedichten in Bezug auf die Liebe in drei Kategorien ein. Diese sind diejenigen, die ohne Liebe sind, diejenigen, die sich mit metaphorischer Liebe (*‘išq-i mağāzī*) und die, die sich mit wahrer Liebe (*‘išq-i haqīqī*) beschäftigen.¹⁹¹ Die unterste dieser drei Gruppen ist diejenige ohne Liebe.

In Yunus Emres Gedichten wird hervorgehoben, dass im Herzen eines Menschen ohne Liebe Härte und Grobheit herrschen. In einem solchen Herzen konnten noch keine Samen der Barmherzigkeit keimen:¹⁹²

¹⁸⁸ Vgl. Muslu 2010, 183.

¹⁸⁹ Koran 5:54.

¹⁹⁰ Vgl. Chitick 2001, 62; Schimmel 2008, 28; Yılmaz 2004, 209-210.

¹⁹¹ Vgl. Tatcı, Yunus Emre Dīvānı-Inceleme 1990, 250.

¹⁹² Vgl. Tatcı, Yunus Emre Dīvānı-Inceleme 1990, 242.

*„Hört, oh ihr Freunde / die Liebe ähnelt einer Sonne
Jemand ohne Liebe / ähnelt dem Beispiel eines Steins.“*¹⁹³

An anderer Stelle bringt Yunus Emre zum Ausdruck, dass lieblose Menschen keinen Ratschlag annehmen und nichts wahrnehmen außer demjenigen, was sie mit ihren fünf Sinnen erfassen können. Yunus Emre beschreibt diese Menschen, die ihre Gedanken- und Vorstellungswelt nur auf ihre fünf Sinnesorgane beschränken, als Personen, die sich emotional auf das Niveau von Tieren begeben haben und deren Wahrnehmung von anderen Menschen und Lebewesen auf einer niedrigen Stufe geblieben ist.¹⁹⁴

¹⁹³ Vgl. Tatcı, Yunus Emre Dīvānī-Tenkitli Metin 1990, 83-84.

¹⁹⁴ Vgl. Tatcı, Yunus Emre Dīvānī-Inceleme 1990, 250.

2.4.2 Auf dem Weg zur Gottes Liebe: Liebe von Mensch zu Mensch

Rūmī zufolge sei, abgesehen von der Beschreibung der wahren Liebe, selbst das Reden darüber schwer. Die Liebe ist ein „Gefühlszustand“ (*ḥāl*) und nicht bloß „irgendwelcher Wort“ (*qāl*). In der mystischen Tradition wird dieser Umstand auf folgende Weise zusammengefasst: Das Nicht-Erfahrene kann nicht gewusst werden. Wie kann in diesem Fall aber die Liebe zu Gott aussehen oder beschrieben werden und wie kann es möglich sein, Gott zu erreichen? Zum richtigen Verständnis muss näher auf einige Einzelheiten eingegangen werden.

Wie bereits dargelegt, wird die Liebe zwischen den Geschlechtern als eine Art Vorstufe der Gottesliebe betrachtet. Aus diesem Grund wird ein Liebesverständnis, das nicht sinnentleert ist und auf die Sexualität reduziert wird, als ein bedeutsamer Schritt in Richtung Gott verstanden. Denn die metaphorische Liebe (*‘išq-i mağāzī*) führt dazu, dass eine Person sich von der Welt loslöst und sich einzig auf die geliebte Person konzentriert. In diesem Fall reinigt sich die betreffende Person von der Liebe zur Welt und ihrer Selbstbezogenheit, sie richtet sich auf den geliebten Menschen und ihr Interesse gilt nur noch ihm.

Sie sieht weder die Welt noch sich selbst, wodurch das Ego sich von Hochmut und Selbstgefälligkeit entfernt. Diese für eine Person empfundene Liebe wird so zu einer Leiter zur Liebe Gottes als der einen und einzigen Wahrheit (*haqīqa*).¹⁹⁵

Dies soll an einem anderen Beispiel veranschaulicht werden: Bei Rūmī kann die metaphorische Liebe (*‘išq-i mağāzī*) damit verglichen werden, dass einem kleinen Mädchen eine Puppe und einem kleinen Jungen ein Schwert gegeben wird. Das Mädchen übt sich dadurch im Muttersein und der Junge im Krieg führen.¹⁹⁶ Diese Übung ist eine Phase auf dem Weg dahin, z.B. Mutter zu werden. Metaphorische Liebe ist auch wie das Spielen eines Kindes, bei dem der Mensch erstmals seine Liebe zeigen kann. Sie ist eine Übung oder ein Schritt hin zur wahren Liebe, der Gottesliebe. Der Mensch verzichtet in der metaphorischen Liebe auf seine Wünsche oder sein Ego und kann sich so schließlich auf die Gottesliebe konzentrieren. Im Türkischen ist dieser Umstand in Anspielung an die Geschichte von Lailā und Mağnūn zu einem geflügelten Wort geworden und wird auf

¹⁹⁵ Vgl. Schimmel 1995, 415.

¹⁹⁶ Vgl. Schimmel 1982, 171. *Maṣnavī* V, 3597-3598.

folgende Weise zum Ausdruck gebracht: „Während ich Lailā suchte, habe ich Gott gefunden.“¹⁹⁷

Die metaphorische Liebe (*‘išq-i mağāzī*) ist aus der Sicht Rūmī lobenswert, jedoch ist sie zugleich nur eine zu überwindende Phase auf dem Weg zu Gott. Kann eine Person diese Stufe nicht überschreiten, so kann sie nicht den eigentlichen Bestimmungsort erreichen und ihr bleibt in diesem Fall das eigentliche Ziel des Menschen, die Liebe des „Einen“, versagt. Dieses Versagt-Bleiben ist die Entfernung des Menschen von der Wahrheit. Denn die metaphorische Liebe (*‘išq-i mağāzī*) ist die Liebe der Vergänglichen und ihre Liebe kann nicht endlos sein.¹⁹⁸

Die wahre Liebe, so heißt es in *Masnavī*, kann auf den wahren Verehrer hinter dem Schleier schauen, weil die metaphorische Liebe eine Täuschung und eine (bloß) fünf Tage währende vergängliche Liebe ist.¹⁹⁹ Die Wahre, sprich die Gottesliebe, jedoch bleibt einer Knospe gleich jeden Moment frisch.

Der Mensch sollte die unsterbliche Liebe wählen, denn alle Propheten fanden ihr Glück in dieser Liebe.²⁰⁰

Nach Rūmī wird nicht nur die Liebe und Zuneigung zum anderen Geschlecht, sondern ebenso auch die zu den Eltern, Geschwistern, Freunden und zu allen weltlichen Dingen aus der Sehnsucht nach Gott hervorgerufen. Die menschliche Seele sehnt sich immerzu nach ihm und in Wahrheit sind alle anderen Lieben nur Schleier, die auf der Suche nach ihm gelüftet werden. Diese anderen Lieben haben ihren Ursprung in der Liebe des „Einen“ und ergeben sich als Folge der Suche und der Sehnsucht nach ihm.²⁰¹

Solange der Mensch die irdischen Schleier nicht überwunden hat, wird er seine Liebe und sein Interesse stückweise verteilen. Erst wenn der Mensch von dieser Welt geht und den

¹⁹⁷ Vgl. Ritter 1955, 508. „Leylāyı ararken Mevlāyı buldum.“

¹⁹⁸ Vgl. *Masnavī* V, 372.

¹⁹⁹ Vgl. *Masnavī* V, 3202-3203.

²⁰⁰ Vgl. *Masnavī* I, 217-220:

زانکه عشقِ مردگان پاینده نیست
زانکه مرده سوی ما آینده نیست
عشقِ زنده در روان و در بصر
هر دمی با شد ز غنچه تازه تر

عشقِ آن زنده گزینِ کو باقی است
کز شرابِ جانِ فزایتِ ساقی است
عشقِ آن بگزینِ که جمله انبیا
یافتند از عشقِ او کار و کیا

²⁰¹ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 35. *Masnavī* III, 554.

König ohne Schleier sieht, merkt er, dass alles, was er geliebt und wonach er sich gesehnt und was er gesucht hatte, in diesem „Einen“ liegt. Alles andere, was er geliebt hatte, waren nur Schleier vor dieser wahren Liebe. Wo auch immer Liebe ist, ist diese Liebe in Wahrheit für Gott. Jedes Ereignis ist eine Projektion des Göttlichen nach außen. Die Menschen lieben Gott im Lichte eines oder mehrerer göttlicher Attribute. Jedoch ist diese Liebe nur eine Leihgabe an sie. In Wahrheit gibt es kein anderes liebendes Wesen außer Gott, denn überall dort, wo Liebe ist, kann seine Liebe erspürt werden. Dies ist das Hauptthema von Rūmī und Ibn ‘Arabī.²⁰²

²⁰² Vgl. Chittick 2007, 33.

2.4.3 Die Gottesliebe

Das Wort Liebe ist überwiegend seitens der islamischen Mystiker verwendet worden. Denn die Mystik ist als eine Gegenbewegung zur Reduzierung des Islam auf das Oberflächliche und dessen Festschreibung auf das Juristische entstanden.²⁰³

In der mystischen Erfahrung ist der Begriff der göttlichen Liebe ein Zeichen der unbegrenzten Gnade Gottes für die Auserwählten (*al-auliyā*). Die Gottesliebe ist somit nichts Einseitiges. Ein früher Vertreter dieser Auffassung ist al-Ḥallāğ (gest. 922).

Abū Ḥāmid al Ġazzālī sowie Ibn al-Fārīz verfassten Werke hierüber und Ibn ‘Arabī (gest. 1240) behandelte in seinem Traktat über die Liebe dieses Thema ausführlich. Auch Rūmī nahm sich in seinen Werken häufig dieses Themas an. Aḥmad al-Ġhazzālī (gest. 1126), Bruder des großen Theologen Abū Ḥāmid al-Ġhazzālī, war trotz seines Werks „Gedanken über die Liebe“ nicht sehr bekannt. Abū Ḥāmid al Ġazzālī sagt in einem seiner Werke: *„Eine der Schwächen der Liebe zu Gott in den Herzen ist die Stärke der Liebe in dieser körperlichen Welt [...]so sehr, dass wer sich erfreut am süßen Gesang der Vögel und dem leichten Hauch des Windes im Morgengrauen, bereits dem Zauber dieser Welt erliegt und aus diesem Grund in seiner Liebe zu Gott dem Allerhöchsten geschwächt wird.“*²⁰⁴

Um Gottesliebe zu erklären, erwähnt Ibn ‘Arabī zwei Buchstaben als symbolisch gehaltvoll: *Alif* (ا) und *Lām* (ل). In Ibn ‘Arabīs System symbolisiert *Alif* Gott, während *Lām* ein Symbol für den vollkommenen Menschen ist.²⁰⁵ Nach Ibn ‘Arabī sind diese zwei Buchstaben in Liebe einander zugeneigt und diese Neigung oder Korrelation zwischen Gott und dem vollkommenen Menschen wird mit dem Buchstaben لā ausgedrückt, der *Lām alif* genannt wird und aus den beiden Buchstaben *Alif* (ا) und *Lām* (ل) entstanden ist. Diese Liebe wird in einem ḥadīṭ auch so umschrieben: *„Mein Diener entbietet mir unablässig über jeden Zweifel erhabene Gesten der Hingabe, auf das ich ihn liebe; Ich bin das Gehör, mit dem er hört, das Augenlicht, mit dem er sieht, die Hand, mit welcher er streitet und der Fuß, mit dem er geht.“*²⁰⁶

Wenn die Liebe nicht existieren würde, würde diese Neigung nicht bestehen. Ibn ‘Arabī bekräftigt, dass der Mensch die Liebe umarmen und sein *Alif* wecken soll: *„O du Mensch*

²⁰³ Vgl. Küng; van Ess 2003, 112-113.

²⁰⁴ Zit. Chebel Malek 1997, 160.

Für die Gottesliebe siehe: Koran 2:195/222; 3:31/76/134/146/148/159; 5:13/42/54/93.

Für die Liebe zu Gott: 2:165; 3:31; 5:54; 9:24; 76:9.

²⁰⁵ Vgl. Grill 2004, 177.

²⁰⁶ Buḥārī, „Riqā‘“, 38.

*lass dein Alif aufwachen, auferstehen und lass sich die Knoten deines Lām aufschnüren. Vergiss nicht, dass sich auf dem Knoten viele Mysterien befinden, die das Lām und Alif zusammenbinden.*²⁰⁷

²⁰⁷ Vgl. Grill 2004, 180.

2.4.4 Beweise für die Existenz der Gottesliebe

Beim Diskurs über die Liebe zu Gott stellen sich unweigerlich Fragen, beispielsweise darüber, ob es möglich sei, Gott gegenüber gehorsam und verantwortlich zu sein und ihn zugleich zu lieben. Diese Frage spricht das Verhältnis von Gehorsam und Verantwortung einerseits und Liebe andererseits an.²⁰⁸ Es kommt damit aber die Frage auf, wie es überhaupt möglich sein kann, dass der Mensch ein Wesen liebt, das er nicht mit seinen fünf Sinnen wahrnehmen kann. Die Augen des Menschen nehmen das Gesehene als schön oder hässlich wahr. Das Ohr empfindet Lust an schönen rhythmischen Melodien. Wie jedoch kann der Mensch Gott lieben, ohne ihn jemals gesehen zu haben und ohne einen Ton oder einen Duft von ihm vernommen zu haben?²⁰⁹

Um diese Fragen beantworten zu können, müssen die religiösen Argumente der Mystiker eingehender betrachtet werden. Als jemand den Propheten fragte: „*Wann wird die Stunde des Gerichts sein?*“ entgegnete er: „*Was hast du für sie vorbereitet?*“ Der Fragende antwortete, dass er sich nicht mit viel Beten und Fasten für die Stunde des Gerichts vorbereitet habe, er aber trotzdem Gott und seinen Gesandten liebe. Demjenigen, der so antwortete, bestätigte der Prophet, dass ein Mensch, der Gott und seinen Gesandten liebe, in der Stunde des Gerichts mit ihnen zusammen sei.²¹⁰ Dies wurde als Beweis der Liebe zu Gott angeführt.²¹¹

Abu-d Dardā (gest. 652) sagte: „*O Gott, ich bitte dich um die Liebe zu dir und die Liebe zu denen, die dich lieben, und um das Handeln, das mich zur Liebe zu dir gelangen lässt. O Gott, mache mir die Liebe zu dir lieber als mein Ich und meine Familie und als frisches Wasser.*“²¹²

Da Gott die Menschen und sie Gott lieben,²¹³ kann das Lieben nicht als eine einseitige Bindung betrachtet werden. Vielmehr kommt die Liebe zuerst von Gott zu den Menschen. Rūmī sagt hierzu folgendes:

„*Wenn der Blitz der Liebe zum Geliebten das eine Herz getroffen hat, wisse, dass auch im anderen Herzen Liebe ist.*

Wenn sich die Liebe zu Gott in deinem Herzen verdoppelt hat, liebt Gott dich ohne Zweifel auch.

²⁰⁸ Vgl. Gramlich 1984, 632.

²⁰⁹ Vgl. Gramlich 1984, 636. Ritter 1981, 181.

²¹⁰ Buḥārī Âdāb 96.

²¹¹ Vgl. Ritter 1981, 178; für weitere Informationen siehe Gramlich 1984, 632f.

²¹² Vgl. Gramlich 1984, 634.

²¹³ Koran 5:59.

Eine deiner Hände bringt ohne die andere Hand kein klatschendes Geräusch hervor.

Der durstige stöhnt ,O, köstliches Wasser!’ Auch das Wasser stöhnt und sagt: ,Wo ist der Wassertrinker. ‘²¹⁴

Die Liebe ist nicht nur ein Geschenk Gottes an den Menschen, sondern seine urewige Gnade. Werden schließlich die zwischen Gott und Menschen vorhandene Distanz, der bisherige Gang der Schöpfung und der Fall des Menschen auf die Erde als Ganzes wahrgenommen, so ist dies ein erster Schritt in Richtung Erkenntnis, dass Gott den Menschen mit der Kraft der Liebe zu sich ziehen will und die Schöpfung des Menschen sich gemäß seiner Auserwähltheit entwickeln soll.²¹⁵

Daraus folgt außerdem, dass die Diener Gottes bei ihm in einen Status der Auserwähltheit gelangen können. Die privilegierte Beziehung zwischen Gott und Mensch wird durch den *ḥadīṭ-i qudsī* unterstrichen²¹⁶: „*Mein Diener entbietet mir unablässig über jeden Zweifel erhabene Gesten der Hingabe, auf das ich ihn liebe; Ich bin das Gehör, mit dem er hört, das Augenlicht, mit dem er sieht, die Hand, mit welcher er streitet und der Fuß, mit dem er geht.*“²¹⁷

Wenn wir uns daneben den von den Mystikern häufig verwendeten *ḥadīṭ-i qudsī* vor Augen führen, so zeigen die Anbetung Gottes und der Gehorsam ihm gegenüber, dass es möglich ist, zwischen Gott und Mensch eine besondere Beziehung und Sprache der Liebe herzustellen.

Qunevī hebt hervor, dass die Liebe des Menschen zu Gott unwillkürlich und halb unbewusst entsteht, und nennt als Grund dafür die Urbeziehung.²¹⁸

Wegen dieser Urbeziehung neigen sich die wahren Liebenden Gott mit einer reinen Liebe zu und verlangen nach nichts anderem als nach ihm. Ihr einziger Zweck ist, über ihn zu sprechen, eventuell anderen etwas über ihn zu berichten und Wissen über ihn zu haben,

²¹⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4395-4398. *Maṣnavī* III, 4393-4396.

²¹⁵ Vgl. Schimmel 1982, 181; Arberry 1950, 21.

²¹⁶ Vgl. Chebel 1997, 159; Gramlich 1984, 654.

²¹⁷ Buḥārī, „*Riqāʿ*“, 38.

²¹⁸ Vor der Erschaffung des ersten Menschen, Adam, wurden nach Rūmī's Sicht zuerst die Seelen erschaffen und Gott fragte dann die Seelen: „*Bin ich nicht euer Herr?*“ („*Alastu bi rabbikum*“), woraufhin alle Seelen gemeinsam antworteten: „*Jawohl, wir bezeugen es!*“ („*Balā šahidnā*“). Damit wurde die „erste Vereinbarung“ zwischen Gott und dem Menschen geschlossen. Diese Vereinbarung ist der erste Kontakt oder die erste Beziehung zwischen Gott und Mensch. Durch diese erste Beziehung am *alast*-Tag wird der Liebende ständig an Gott erinnert.

ohne zu verstehen, warum das so ist. Dies sind die Anzeichen einer wesenhaften ganzheitlichen Urbeziehung.²¹⁹ Als Ursache für die Gottesliebe nimmt al- Ġazzālī die Verwandtschaft bzw. die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch an. Er führt dazu den *ḥadīṭ* über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, was eine anthropomorphistische Sichtweise darstellt, als Beweis an.²²⁰

Bei 'Aṭṭār gibt es keine besondere Hervorhebung der *munāsaba*, also der Urverwandtschaft und Urbeziehung. Al- Ġazzālī bewahrt seinen Standpunkt in Bezug auf die Ähnlichkeit von Gott und Mensch. Jedoch gibt es im *ilāhīnāme* einige Bezüge darauf. 'Aṭṭār betont stattdessen besonders den Begriff des *āšnāī*, der Urbekanntschaft.

So wie Ayaz und Mahmūd oder Benjamin und Josef sich an ihren Düften gegenseitig wieder erkennen, sollte auch der Mensch durch sein Fernbleiben von Gott nicht die Urbekanntschaft verlieren.²²¹

Rūmī vergleicht die Lage des Menschen im Hinblick auf die Gottesliebe mit der Mutter, die vor dem Grab ihres Kindes mit traurigen Augen darüber weint, ihr Kind verloren zu haben. Das Grab erscheint ihr lebendig und sie spricht mit dem Grab, da es sie an ihr gestorbenes Kind erinnert. Obgleich sie ihr Kind nicht sehen kann, erkennt sie den Duft des Kindes und fühlt sich in der Gegenwart ihres Kindes. Auch der Mensch fühlt Gott immerfort, obgleich er Gott nicht sehen kann. Durch die Bekanntschaft am *alast*-Tag²²² erinnern alle Dinge auf der Welt den Menschen an Gott.

Bei Rūmī wird dies wie folgt ausgedrückt:

„In Gegenwart der Form verrätst du hunderttausend Geheimnisse, wie ein Freund, der mit einem Freund redet.

Es ist keine Form oder Gestalt da, doch bringt hundert ‚Bin ich nicht (dein Herr)‘ hervor, und von dir hundert ‚Ja‘.

Es ist, wie wenn eine Mutter verzweifelt vor Kummer am Grab eines gerade gestorbenen Kindes

Ernste und aus dem Herzen kommende Worte spricht: Der leblose Körper erscheint ihr lebendig.

²¹⁹ Vgl. Ritter 1955, 506.

²²⁰ Vgl. Ritter 1955, 505.

²²¹ Vgl. Ritter 1955, 509f.

²²² Der Begriff des *alast*-Tages wird in Kapitel 2.2.2 näher erläutert. Er bezeichnet den Tag, an dem alle Seelen sich Gott versprochen.

Sie betrachtet diesen Staub als lebendig bestehend, sie tut so, als hätte dieser Kehrlicht Auge und Ohr.

Für sie scheint in ihrem Unglück jedes Atom der Erde Gehör und Vernunft zu haben.

Sie glaubt mit aller Macht, dass die Erde ihr zuhört. Schaue dir diese Liebe genau an, die Zauber wirkt!

Zärtlich und voller Tränen legt sie ihr Gesicht immer wieder auf die frische Erde des Grabes,

Als hätte sie während seiner Lebzeit nie ihr Gesicht auf ihren so teuren Sohn gelegt.²²³

Die Wahrnehmung der Gottesliebe als eine Erinnerung an die Schönheit Gottes, welche nicht die weltliche Schönheit in sich birgt, entspricht einem platonischen Liebesverständnis.²²⁴

²²³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V,3262-3270. *Maṣnavī* V, 3262-3270.

²²⁴ Vgl. Ritter 1955, 506.

2.4.5 Das Wesen der Gottesliebe

Die Praktiken der Sūfīs, die darauf abzielen, Gott näher zu kommen und sein Wohlgefallen zu gewinnen, können in drei Vorgehensweisen beschrieben werden.

Ein Teil der Sūfīs glaubt, dass sie durch intensives Beten, die Pilgerreise und durch das Lesen des Koran sowie durch gute Taten und hohe moralische Ansprüche Gott näher kommen können. Diese Sūfī-Praxis nennt sich „Der Weg der Asketen“ (*ṭarīq-i ahyār*).

Die zweite Gruppe von Sūfīs glaubt, dass sie mit geistigen Übungen, (*riyāza*), oder durch Bekämpfung (*muğāhada*) der Triebseele (*nafs*) und Reinigung des Selbst von allem egoistischen Streben Gott näher kommen. Dies wird „Der Weg der Selbstkasteiung“ (*ṭarīq-i abrār*) genannt.

Die dritte Gruppe glaubt hingegen, dass man durch Liebe und Ekstase Gott erreichen kann, und sie stellt folglich die Liebe zu Gott in den Vordergrund ihres Denkens und Handelns. Dieser Weg heißt „Der Weg der Liebe und Ekstase“ (*ṭarīq-i šaṭṭār*).²²⁵ Laut Nağm ad-Dīn Kubrā ist der dritte Weg der schnellste und kürzeste Weg, um Gott zu erreichen. Deshalb soll ein Sūfī, wenn er Gott erkennen und zu Gott finden möchte, vor allem und zuerst Gott lieben.²²⁶ Laut Ġazzālī ist es nicht möglich, das Wesentliche der Religion ohne Liebe wirklich wahrhaft zu begreifen. Ġhazzālī kritisierte manchmal die Islamgelehrten, die die Religion nur aus juristischen Perspektiven wahrzunehmen versuchen. Deswegen hatte er den Lehrstuhl an der besten islamischen Hochschule seiner Zeit verlassen und damit betont, dass sich die manche Gelehrten nur mit den dünnen dünnen Details der Religion beschäftigen und es verpassen, die Gottesliebe lebendig zu erleben. Dieser Kommentar von Ġazzālī erinnert uns daran, dass die Liebe wichtig ist, um Gott zu erkennen und zu erreichen.²²⁷ Nicht nur Ġazzālī, sondern viele Sūfīs in der klassischen Zeit haben die Gottesliebe betont, wie Ḥasan al- Baṣrī (gest. 728), Rābi‘a al-Adaviyya (gest. 801) und Abū Yazīd (gest. 848). Wenn *Ṭarīq-i Šaṭṭār* oder die Gottesliebe erwähnt wird, fällt uns besonders Rūmī ein.

Rūmī, der Gott so nah wie möglich kommen wollte, wählte den Weg der Liebe und der Ekstase. Es ist aber generell zu beachten, dass diese einzelnen Sūfī-Gruppen im Grunde keine konträren Positionen zueinander vertraten, da die Trennungslinien zwischen den einzelnen Sūfī-Gruppen nicht sehr klar sind. Beispielsweise kann ein Sūfī, der dem Weg

²²⁵ Vgl. Uludag 1977, 34.

²²⁶ TDV İslam Ansiklopedisi XXXX, 96.

²²⁷ Vgl. Schimmel 2008 78.

des *ṭarīq-i abrār* folgt, ebenso beim Gebet und gute Taten zu vollbringen bemüht sein wie jemand, der dem Weg des *ṭarīq-i šaṭṭār* folgt. Die Aussagen von Rūmī, die von purer Gottesliebe handeln, sollten in diesem Kontext verstanden werden. Gott durch Liebe zu erkennen und die göttlichen Gebote mit Liebe zu erfüllen sind nach Auffassung von Rūmī die einfachsten Wege zu Gott. Derjenige, der Gott nahe sein will, sollte sein Herz daher zuallererst für die Gottesliebe öffnen und die Liebe zu anderen Dingen dieser unterordnen. Die Liebe zu Gott ist die einzige Quelle zur Erreichung Gottes, der charakterlichen Vollkommenheit und des Wissens.

Sich vollkommen auf den Geliebten, dass heißt auf Gott, zu konzentrieren und alle irdischen Titel und Reichtümer in den Hintergrund zu stellen, hat oberste Priorität. Jene Sūfis, die dieses Ziel beharrlich verfolgt haben, dienen als Symbol und Vorbild.²²⁸ Falls der Mensch die wahre Liebe (*‘išq-i haqīqī*) erreicht, kann er sich von seinem Hochmut, seinem Neid und anderen Krankheiten seines Egos reinigen.²²⁹

Sanāī empfahl, dass sich der Mensch von allem befreien sollte, was ihn vom Geliebten (Gott) abhält. Es mache keinen Unterschied, ob dies schön oder hässlich sei. Denn der Geliebte ist eifersüchtig auf den, den er liebt.²³⁰ Aus diesem Grunde haben sich die wahren Liebenden sowohl vom Diesseits als auch vom Jenseits losgesagt und haben sich das Anschauen seines Antlitzes zum Zweck erklärt.²³¹

Das Verliebtsein in einen anderen außer Gott ist lediglich ein vorübergehendes Wollen. Ibn ‘Arabī stellte eine Beziehung zwischen der Gottesliebe und der Vollkommenheit einer Person her. Eine vollkommene Liebe zu Gott befindet sich nur in einem vollkommenen Menschen und die Propheten und Gottesfreunde (*‘avliyā*) sind die besten Beispiele hierfür. Der wichtigste Punkt der Gottesliebe ist jedoch das Erkennen Gottes. Wer ihn nicht erkennt, kann sich nicht in ihn verlieben.²³²

Wie im Koran erklärt wird,²³³ sind die wahren Liebenden immer auf der Suche, ihr Wissen über Gott zu mehren. Das Sehen mit beiden Augen ist eine Konstante in ihrem Leben. Sie verfallen niemals in einen statischen Zustand.²³⁴

In *Masnavī* steht, dass alles, was die Gott Liebenden sagen, als Duft der Liebe aus ihrem Mund in die Wohnstatt der Liebe aufsteigt.²³⁵ Denn der Zustand der Verliebten ähnelt

²²⁸ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 19-20.

²²⁹ Vgl. Nicholson 1963, 107.

²³⁰ Vgl. *Masnavī* I, 1763-1773.

²³¹ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 19-20.

²³² Vgl. Chittick 2007, 33.

²³³ Koran 20:114: „Und sprich: Herr lass mich zunehmen an Wissen“.

²³⁴ Vgl. Chittick 2007, 34.

einem heruntergekommenen Dorf. So wie der König keine Steuern von solchen Dörfern erhebt, so stört sich auch Gott nicht an den fehlerhaften Worten und Taten der Verliebten und zeigt Verständnis für sie.²³⁶

Denn die Verliebten sind wie Mühlsteine, sie drehen sich klagend vor dem Wasser.²³⁷ Sie sind schon vor dem Tode gestorben und sind wie Tür und Mauer geworden. An ihnen ist nicht einmal ein Sein in der Größe eines Haares übrig geblieben. Sie sind wie ein Schild in der Hand der göttlichen Kraft. Die Bewegungen des Schildes kommt nicht von den Verliebten selbst.²³⁸

Das Verliebtsein bezieht seine Nahrung aus dem Nichts. Verliebte bekommen den Gewinn ohne Eigenkapital. Sie fliegen, ohne Flügel zu haben, sie greifen nach dem Ball, ohne Hände zu haben.²³⁹ Eigentlich kann ihre Existenz nicht als solche bezeichnet werden, denn derjenige, der lebt, ist nicht der Verliebte, sondern der Geliebte. Die Liebe ist nur ein Vorhang. Wer keine Neigung zur Liebe hat, ist wie ein flügelloser Vogel.²⁴⁰

Für den Vogel der Liebe ist die ganze Welt nur wie Futter vor seinem Schnabel.²⁴¹ Für jemanden, der der Gottesliebe verfallen ist, sind Erde und Gold dasselbe.²⁴² Wer die Gottesliebe hat, der will als Belohnung nur das Angesicht des Geliebten sehen und braucht kein anderes als dieses.²⁴³ Gottesliebe heißt, alles andere aufzugeben und nur Gott zu wollen. Während andere alles andere verlangten, verlangte Bāyezīd von Gott nur ihn selbst und konnte so Gottes Wohlgefallen erreichen.²⁴⁴

Nach Rūmī sieht jeder die Welt und die Dinge darin. Wahre Verliebte aber sehen ganz gleich, wohin sie schauen, ein Zeichen von Gott als Erinnerung.

²³⁵ Vgl. *Masnavī* I, 2879-2881.

²³⁶ Vgl. *Masnavī* (Ü: Komitee) II, 1767. *Masnavī* II, 1755.

„Die Liebenden brennen mit jedem Atemzug; das zerstörte Dorf braucht keinen Zehnten und keine Steuer zu bezahlen.“

²³⁷ Vgl. *Masnavī* VI, 910-911.

عاشقان در سیل تند افتاداند

بر قضای عشق دل بنهاداند

همچو سنگ آسیا اندر مدار

روز و شب گردان و نالان بی قرار

²³⁸ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 73.

²³⁹ Vgl. *Masnavī* III, 3020-3023.

²⁴⁰ Vgl. *Masnavī* I, 30-31

²⁴¹ Vgl. *Masnavī* V, 2726-2727.

²⁴² Vgl. *Masnavī* V, 2720.

²⁴³ Vgl. *Masnavī* V, 2730.

²⁴⁴ Vgl. *Mantiq-at-tayr* 1376, 140.

„Gott der unvergleichliche hat alle sechs Richtungen für die Hellsichtigen zu einem Schauplatz für seine Zeichen gemacht,

Damit jedes Tier oder jede Pflanze, auf die sie schauen, sich auf den Wiesen der Göttlichen Schönheit nähren kann,

Deshalb hat er zur Gemeinde gesagt: Wohin ihr euch wendet, dort ist Gottes Angesicht, Wenn ihr durstig etwas Wasser aus einem Becher trinkt, seht ihr Gott in dem Wasser,

Wer kein Gottesverehrer ist, sieht im Wasser sein eigenes Abbild, o einsichtiger Mann.“²⁴⁵

Rūmī begrenzt den Begriff der göttlichen Liebe nicht auf Gott und den Menschen. Er sieht die Existenz der göttlichen Liebe in jedem Moment auch bei den anderen Geschöpfen. Jedes Lebewesen handelt dank der von Gott herrührenden Liebe. Der Urgrund für die unaufhörlich existierende Ordnung in der Schöpfung ist diese Liebe. In der Schöpfung ist alles nach der Weisheit aus der ewigen Welt in Paaren erschaffen und jedes dieser Geschöpfe ist verliebt und geliebt.

Auch wenn Nacht und Tag und Mann und Frau entgegengesetzt sind, so sind sie doch zwei sich gegenseitig anziehende Verliebte.

„Diese Vorsehung hat alle Atome der Welt paarweise miteinander verbunden und jedes Atom liebt seinen Partner.

Jedes Atom im Universum sehnt sich nach seinem Partner wie ein Liebender sich nach seinem Geliebten sehnt.

Der Himmel sagt zur Erde: ‚Willkommen! Zu dir bin ich wie der Magnet zum Eisen.‘

Die Vernunft sieht den Himmel als Mann und die Erde als Frau an: Was der Himmel auswirft, hegt und pflegt die Erde.

²⁴⁵ Vgl. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI,3640- 3644. *Maṣnavī* VI, 3638-3642.

بهر دیده روشن یزدان فرد
شش جهت را مظهر آیات کرد

تا بهر حیوان و نامی که نگرند
از ریاز حسن ربّانی چرند

بهر این فرمود با آن اسپه او،
حیث ولینم فتم وجهه

از قدح گر در عطش آبی خورد
در درون آب حق را ناظرید

آنکه عاشق نیست او در آب در
صورت خود بیند ای صاحب بضر

Wenn die Erde keine Hitze mehr hat, schickt der Himmel sie; wenn sie keine Frische und Feuchtigkeit mehr hat, gibt er sie.

Der Himmel dreht sich endlos in der Zeit, wie die Männer, die auf der Suche nach Verdienst für ihre Gattinnen herumstreifen.

Und die Erde verrichtet Hebammenarbeit: Sie hilft bei der Geburt und säugt die Geborenen.

*Deshalb sollst du Erde und Himmel als vernunftbegabt ansehen: Sie verrichten die Arbeit vernünftiger Wesen.*²⁴⁶

Rūmī vergleicht an anderer Stelle auch die Welt und die Schönheit der Welt mit Moschusduft:

Dass die Welt wie der Moschusduft ist, bedeutet, dass sie nicht ursprünglich, sondern vergänglich ist. Denn der Duft ist nur eine Eigenschaft des Moschus. Das Eigentliche ist der Moschus. Der Mensch sollte sich nicht dem Duft, sondern dem Moschus zuwenden. So besteht auch die Welt nur aus der Reflexion der Sonnenstrahlen. Verschwindet die Sonne, so verschwindet auch das Licht.²⁴⁷

Nach Auffassung von Rūmī ist die göttliche Liebe nicht einseitig zu verstehen, das heißt, sie wird nicht nur vom Menschen für Gott empfunden. In dem Maße, in dem der Mensch Gott liebt und sucht, wird er auch von Gott geliebt und gesucht. Im Grunde ist Gott die wahre Quelle dieses Suchens und Liebens:

„Alle Könige sind die Sklaven ihrer Sklaven, alle Leute sterben für Jemanden, der für sie stirbt.

Alle Könige werfen sich vor dem nieder, der sich vor ihnen niederwirft, alle Leute sind verliebt in Jemanden, der in sie verliebt ist.

Der Vogelfänger wird zur Beute der Vögel, bis sie zu seiner Beute werden.

Die Herzen der Herzensräuber sind die Gefangenen derer, denen sie die Herzen geraubt haben, alle Geliebten sind die Beute ihrer Liebenden.

Wen du als Liebenden ansiehst, den betrachte als Geliebten, denn er ist gleichzeitig das eine wie andere.

*Wenn die Durstigen Wasser in dieser Welt suchen, so sucht auch das Wasser in dieser Welt Durstige.*²⁴⁸

²⁴⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4401-4405; 4409- 4411. *Maṣnavī* III, 4399-4403; 4407-4409.

²⁴⁷ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362 , 58.

²⁴⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) I, 1737-1741. *Maṣnavī* I, 1737-1741.

Rūmīs Wahrnehmung der Liebe muss im Zusammenhang mit dem Glauben gedacht werden. Für jemanden, der nicht an Gott glaubt, kann es nicht möglich sein, sich in Gott zu verlieben. Sich über Gottesdienste, die ohne wahren und von Herzen kommenden Glauben verrichtet werden, als religiös darzustellen oder sich der Frömmigkeit zu rühmen, hat nichts mit wahrer Religiosität zu tun und widerspricht ihr sogar. Rūmīs Worte über die Liebe sollten nach Schimmel als die Worte von jemandem wahrgenommen werden, der die äußere Form eines Gefäßes überwunden hat und sich dessen Innerem zuwendet.²⁴⁹ Für den Verliebten besteht das wichtigste Ziel darin, den Kern des Glaubens und dessen wahre Botschaft zu erfassen. Der Geliebte ist nicht nur ein am Minarett, sondern ein überall sichtbares, an sich erinnerndes und einzig geliebtes Wesen. Er ist in der Nähe und muss ihn manchmal nicht in der Ferne, sondern in der Nähe, nicht draußen, sondern drinnen suchen. Den wahren Kern des Glaubens nicht zu erfassen, ist so, als würde der Liebhaber vor der Geliebten einen Brief lesen. Das bedeutet, der Geliebte zu verletzen und wegen der Beschäftigung mit dem Brief nicht zu bemerken, welch großes Geschenk es ist, die Geliebte zu sehen und mit ihr zusammenzukommen.²⁵⁰

Aus diesem Grund sind die Verliebten diejenigen, die sich von Diesseits und Jenseits losgesagt haben und nur nach Gott verlangen.²⁵¹

²⁴⁹ Vgl. Schimmel 1993, 349.

²⁵⁰ Vgl. Schimmel 1993, 349.

²⁵¹ Vgl. *Mantiq-at-tayr* 1376, 173.

2.5 Entwerden

Einer der in der Literatur der Mystiker am häufigsten verwendeten Begriffe, ist der des Entwerdens (*fanāʿ*). Dieser Begriff dient in erster Linie nicht zur Beschreibung Gottes, sondern steht vielmehr im Zentrum der Gott-Mensch-Beziehung. Der Begriff *fanāʿ* bedeutet im Allgemeinen das Verlassen des eigenen Willens seitens des Menschen und dessen Aufgehen im Willen Gottes oder das Übergehen der eigenen Wünsche und das Bevorzugen der Wünsche Gottes.²⁵²

Das Entwerden *fanāʿ* wird aus drei Perspektiven wahrgenommen, wobei die erste Perspektive das Entwerden als Wesen (*al-fanāʿ aẓ-ẓātī*) ist:

In dieser Stufe nimmt der Mensch weder sein Ego noch ein anderes Wesen außer Gott wahr. Alle Geschöpfe haben ihr Wesen in Gott und alle Dinge brauchen fürs Leben Gott. Deshalb akzeptiert er, dass nur Gott das wahre Wesen und alle Dinge in der Welt Schattenwesen sind. Im Koran wird dieser Fall mit folgendem Vers ausgedrückt: „Alles vergeht, nur sein Antlitz nicht.“²⁵³ In einem anderen Vers heißt es: „Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Gottes Antlitz“²⁵⁴

Die zweite Stufe des Entwerdens ist das Entwerden der Eigenschaften (*al-fanāʿ aṣ-ṣifatī*):

In diesem Zustand befreit sich der Mensch von seinen eigenen körperlichen Eigenschaften und fühlt, dass er keine Eigenschaften und Wünsche besitzt. Um dies darzustellen, beziehen sich die Sūfis z.B. auf diesen berühmten *ḥadīṭ*: „*Mein Diener nähert sich mir immer mehr durch superrogative gottesdienstliche Handlungen, bis ich ihn liebe, und wenn ich ihn liebe, bin ich das Auge, durch das er sieht, und das Ohr, durch das er hört. Und wenn er sich mir eine Spanne nähert, so nähere ich mich ihm eine Elle, und wenn er gehend kommt, so komme ich laufend.*“²⁵⁵

Die dritte Phase des Entwerdens ist das Entwerden der Handlungen (*al-fanāʿ al-afʿālī*):

Der Mensch sieht in dieser Stufe nur Gottes Taten und nicht mehr seine eigene Taten.²⁵⁶ Um dies zu erklären, benutzen Sūfis die zwei Begriffe Entwerden und Bleiben (*baqāʿ*) zusammen.

Wenn jemand alle eigenen Eigenschaften, jeglichen Willen und alle irdischen Wünsche ablegt, bleibt nur noch Gottes Willen.²⁵⁷

²⁵² Vgl. Uludağ 1977, 188.

²⁵³ Koran 28:88.

²⁵⁴ Koran 2:115.

²⁵⁵ Buḥārī, „Riqāq“, 39. Zur Übersetzung siehe Schimmel 1995, 194.

²⁵⁶ Rahmati 2007, 129f.; Yılmaz 2004, 218.

Nach Ibn ‘Arabī ist *fanā* ‘ein mit der ‚Neuschöpfung des Menschen‘ zusammenhängender Begriff. *Fanā* besteht nicht nur aus dem spurlosen Verschwinden des Mystikers vor Gott mitsamt seiner Tätigkeiten (*af ‘āl*), seiner Eigenschaften und seines Wesens. Es bedeutet darüber hinaus das ständige Verschwinden aller Geschöpfe und ihre Verewigung in Gott als einem absoluten Sein.²⁵⁸

Qušairī zieht zur Erklärung des Begriffs *fanā* ‘ (gest. 1072) in seinem Buch *Risāla* folgendes Beispiel heran und erklärt, dass die Ägypterinnen sich aus Erstaunen in die Hände schnitten, als sie Josef sahen, und dachten, dass es kein Mensch sei, den sie sahen, sondern ein ehrenvoller Engel.²⁵⁹ Sie lobten Josef und verloren sich in ihrem Zustand in ihm (ein Entwerden in ihm).²⁶⁰ In *Fīh-ī mā fīhī* heißt es, dass der Mensch sich gegenüber Gott als Existenz wahrnimmt, zeuge von seinem Mangel an Wahrhaftigkeit. Der Mensch sollte stattdessen alles in Bezug auf die Existenz Gottes sehen und sein Wesen in ihm verlieren. Denn dem „ich“, das der Mensch in seiner Fokussierung seiner eigenen Existenz ausspricht, steht das „ich“ Gottes gegenüber. Doch ihm gegenüber kann es kein anderes „ich“ geben. Entweder muss der Mensch vor Gott sterben oder Gott vor ihm, damit es keine Zweiheit gibt. Aber Gott kann nicht sterben. Er stirbt weder in der äußeren Welt noch im Geiste, denn er ist ein Lebendiger. Wäre es möglich gewesen, wäre Gott aus Liebe gestorben, damit die Zweiheit aufgehoben ist. Wenn Er also nicht sterben kann, dann muss der Mensch sterben, damit die Zweiheit verschwindet und Gott in ihm wirken kann. Dies wird bei Rūmī durch das Bild zweier Vögel verdeutlicht, die beide von der gleichen Art sind und bei denen aus zwei Flügeln vier werden, wenn sie aneinander gebunden werden. Trotzdem können die Vögel nicht fliegen, denn es besteht noch immer eine Zweiheit. Bindet man jedoch einen toten Vogel an einen lebendigen, so kann der lebendige fliegen, denn die Zweiheit ist aufgehoben.²⁶¹

An anderer Stelle erklärt Rūmī das Thema am Beispiel der Fliege und des Honigs sowie an einer weiteren Stelle mit einem ertrunkenen Mann. So wie die Fliege nach dem Fall in den Honig sich nicht mehr bewegen kann, kann sich auch der im Willen Gottes aufgegangene Mensch nicht nach seinen Wünschen bewegen, denn der Wille und die Macht Gottes übersteigen ihn. Das Gleiche passiert mit dem im Wasser Ertrunkenen, der sich nicht mehr selbst bewegen kann. Was ihn bewegt und nach oben treibt, ist die Kraft des Wassers.²⁶²

²⁵⁷ Yılmaz 2004, 217; Gramlich 1998, 324f.

²⁵⁸ Vgl. Coşkun 2008, 128.

²⁵⁹ Koran 12:31.

²⁶⁰ Vgl. Qušairī 2000, 145.

²⁶¹ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 24-25.

²⁶² Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 43-44.

Die Menschen schreiben die meisten Handlungen sich selbst zu, doch die Gottesverehrer, die in Gott entworden sind, sehen ihre eigenen Taten viel mehr als das Handeln Gottes. So heißt es bei Rūmī, dass alle sagen, sie werden die Kaaba betreten, aber manche sagen, dass sie sie betreten werden, wenn Gott es erlaubt. Letztere sind die Verehrer Gottes.

Der Verliebte bei Rūmī sieht nicht sich selbst als handelnd, sondern er sieht sich nur die Angelegenheiten des Geliebten (Gottes) erledigend. Daher sagt er auch, wenn es der Geliebte erlaubt, gehen wir hinein. *„In Haus und Hof gibt es nichts außer Gott.“*²⁶³ Aus seiner Sicht ähnelt Gottes Existenz der Sonne, denn wenn die Sonne kommt, bleiben weder Liebe noch Verliebter, alles ist wie Schatten und geht verloren:

„Der Liebende sucht glühend nach dem Geliebten, Wenn der Geliebte kommt, ist der Liebende dahin.

Du liebst Gott, und Gott ist so, dass kein Haar von dir bleibt, wenn er kommt.

Bei seinem Anblick verschwinden hundert wie du; ich glaube, mein Freund, du bist in die Verneinung deiner selbst verliebt.

*Du bist ein Schatten und in die Sonne verliebt: Die Sonne kommt und sofort verschwindet der Schatten.“*²⁶⁴

Die kostbare geistige Substanz im Innersten des Menschen ist sein größter Schatz, denn mit ihr kann sich der Mensch Gott nähern und in Gott aufgehen. Nur wenn der Mensch seine geistige Dimension in den Vordergrund stellt, erreicht er wahre Freiheit. Dies wird in ‘Attārs *Muṣībatnāme* (Das Buch des Leidens) und in gleicher Weise in Rūmīs Papageiengeschichte erzählt.²⁶⁵

Ein Papagei, der aufgrund seiner schönen Stimme im Käfig gehalten wird, stellt sich tot, um aus dem Käfig herauszukommen und seine Freiheit zu erreichen. Er liegt mit verstummter Zunge regungslos im Käfig. Der Händler ist darüber betrübt und nimmt den Vogel nach einigem Wehklagen aus dem Käfig heraus. Der auf diese Weise befreite Papagei fliegt weg, landet auf einem Ast und genießt seine Freiheit.

Auch der Mensch befindet sich in einem weltlichen Käfig und sollte sich, obwohl es seinem Ego gefällt, von Schmeicheleien und seinen Wünschen befreien und wie ein Toter sein. Stirbt der Mensch in seinem Willen, wird er im Willen Gottes wieder lebendig und erlangt seine Freiheit.²⁶⁶ Das Ego des Menschen ist wie die Nacht. Wenn die Nacht nicht

²⁶³ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 100.

²⁶⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4620-4624. *Maṣnavī* III, 4618-4621.

²⁶⁵ Vgl. Ritter 1955, 623.

²⁶⁶ Vgl. *Maṣnavī* I, 1548f.

vorbei ist, kommt kein Tag.²⁶⁷ Wenn der Fisch sich nicht tot stellt, wird er der Pfanne des Fischers nicht entkommen.²⁶⁸

Weil Mağnūn Lailā so stark liebte, sah er sein eigenes Ego und seine eigenen Wünsche nicht und durch die Liebe hob er die Dualität auf. Die Menschen haben sich immer weiter davon entfernt, seine Liebe zu verstehen und sein Leiden zu heilen.²⁶⁹ Mağnūn ist in diesem Zusammenhang ein von den Mystikern angeführtes Symbol, um Entwerden vor Gott zu erklären. Die Sūfīs drücken die Entwerdung so aus: „*Sterbt! bevor ihr gestorben seid.*“²⁷⁰

²⁶⁷ Vgl. *Mağnavī* I, 3007-3009.

²⁶⁸ Vgl. *Mağnavī* IV, 2273-2276.

²⁶⁹ Vgl. Dūdükçü 2007, 56-57. Die Geschichte von Mağnūn und Lailā ist seit dem 7. Jahrhundert in der arabischen Welt bekannt und liegt heute in verschiedenen Varianten vor. Mağnūn ist ein Beiname von Qays Ibn Al-Mulavvaḥ, der wegen seines Liebeskummers von den Menschen Mağnūn, Verrückter, genannt wurde. Es ist ungewiss, ob die Liebesgeschichte wahr oder nur eine Legende ist. Wissenschaftlich ist es nicht möglich, diese Frage zu beantworten, aber in der Mystik veranschaulicht die Geschichte den Übergang von menschlicher Liebe zur Gottesliebe. In der türkischen, arabischen und persischen Literatur befinden sich zahlreiche Liebesgeschichten und Gedichte, die von Mağnūn handeln. Eine von ihnen stammt von Nizāmīs (gest. 1214) Buch *Lailā vū Mağnūn*, das sehr berühmt ist. Für weitere Informationen siehe Dūdükçü Eren, *Mağnūn (Die Gestalt des Heiligen Verrückten im Islamischen Mittelalter)*, Bremen, 2007.

²⁷⁰ Zit. Schimmel 1995, 197.

2.5.1 Die Phase des Entwerdens in anderen Geschöpfen

Rūmī behandelte das Thema des Entwerdens aus zwei Perspektiven. Als Erstes sollte der Mensch sich von seinen Begierden lossagen und die Wünsche Gottes beherzigen. Als Zweites nennt er das Entwerden aller Lebewesen, ob bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt, in einem ständigen Kreislauf und ihre Wiederbelebung auf einer anderen Ebene.

So markiert, laut Rūmī, der im Leben eines jeden Lebewesens stattfindende Tod zugleich eine Wiederbelebung. Dieses Entwerden dauert auf eine tiefsinnige Art bis zum Ende der Welt an. Der Kreislauf, der vom niedrigsten bis zum höchsten Grad, d.h. bis zu Gott, reicht, findet im Leben eines jeden Geschöpfes statt. Es ist die unfreiwillige Kooperation zwischen Positivem und Negativem. Das Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, die Anziehungskraft zwischen Weiblich und Männlich nahezu endlos. Dieser Zustand umfasst nicht nur weltliche/diesseitige Gefühle, sondern auch jenseitigen. Der Tod zehrt vom Leben und das Leben vom Tod.²⁷¹

Die Vögel fressen Regenwürmer, die Katzen fressen die Vögel und somit entwerden die Vögel in der Katze. Die Wiesen trinken das Wasser und werden vom Tier aufgegessen. Außer Gott ergeht es allen so.²⁷² Wenn der Regen in den Ozean fällt, verwandelt er sich in Perlen. Das Brot wird im Menschen zu Leben.²⁷³ Der Gärtner reißt das Unkraut aus dem Garten aus, damit sein Garten und sein Obst blühen können.²⁷⁴ Rūmī beschreibt die Phasen des Entwerdens unter den Lebewesen unter anderem dadurch, dass er schildert, dass jedes

²⁷¹ Vgl. Schimmel 1993, 320. Koran 3:27.

²⁷² Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) V, 719f.; *Maṣnavī* V, 719f.

„Ein kleiner Vogel jagte einen Wurm; eine Katze nutzte die Gelegenheit und schnappte den Vogel.
Der Vogel war ein Esser und ein Essen; auf seiner Jagd hatte er den Jäger nicht bemerkt.
Der Dieb jagt Besitztümer, doch der Wachtmeister ist ihm mit seinen Feinden auf der Spur.
Seine Gedanken kreisen um bewegliches Eigentum, Schloss und Türe; er achtet nicht auf den Polizisten und den Tumult am Morgen.
Er ist so in seine Leidenschaft vertieft, dass er nicht auf seine Sucher und Verfolger achtet.
Wenn die Wiese reines Wasser trinkt, frisst sich danach ein Tierbauch daran satt.
Das Gras verzehrt und wird verzehrt; so ist es mit allem außer Gott.
Weil er Speise gibt und nicht Speise empfängt, verzehrt Gott nicht und wird nicht verzehrt wie Fleisch und Haut.

²⁷³ Vgl. *Maṣnavī* I, 1470-1475.

²⁷⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3869; *Maṣnavī* I, 3869.

Lebewesen als Nahrung für ein anderes Lebewesen dient und sich dieser Zusammenhang wie die Glieder einer Kette immer weiter fortsetzt:²⁷⁵

„Die Gnade Gottes verleiht der Erde einen Hals, damit sie Wasser trinken kann und hundert Kräuter wachsen lässt.

Weiter verleiht er dem Landtier einen Hals und Lippen, damit es diese Kräuter nach seinem Verlangen fressen kann.

Wenn das Tier seine Kräuter gefressen hat, wird es fett; das Tier wird zu einem Bissen für den Menschen und verschwindet.

Der Bissen wiederum wird seinerseits zu Erde und verschlingt den Menschen, wenn Geist und Sehen den Menschen verlassen.

Ich sehe die Atome mit offenen Mündern; wenn ich über ihre Nahrung reden würde, würde es lange dauern.

Die Erklärung dieser Angelegenheit findet kein Ende. Ich habe einen Teil erzählt, du magst die verbleibenden Teile selbst finden.

Wisse, dass die ganze Welt isst und gegessen wird; wisse, dass die von Gott Erhörten glücklich sind.“²⁷⁶

²⁷⁵ Reinkarnation kann generell so zusammengefasst werden, dass das Lebewesen mit ihrer eigenen Seele in anderen empfundenen Körper weiter lebt. Diese Theorie wird als Wiedergeburt oder Seelenwanderung bezeichnet. Beim Entwerden (*fanā*) wird betont, dass es in der Welt eine Kette gibt, die am Ende zu Gott erreicht. Wenn die Tieren Pflanzen gegessen haben, steigen die Pflanzen übergeordnete Stufe ein, wenn die Menschen Fleisch von einem Tier gegessen haben, steigen die Tieren übergeordnete Stufe als vorher. Wenn die Menschen gestorben sind, steigen ihre Seelen auf Gottes Stufe ein. Im Koran wird diese Stufe so betont: „Denn alle Dinge vergehen außer seinem Angesicht“. (Siehe Koran 28:88). Aus einer anderen Perspektiven bedeutet Entwerden, dass „der Mystiker auf den höheren Stufen durch die Stationen der islamischen Propheten von Adam bis Jesus auf; viele verbleiben in einer dieser Stufen, doch der vollkommene Šaiḥ ist der, der im Propheten Muḥammad entworden ist“ (Siehe Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* 1995, 335). In diesem Zusammenhang gibt es drei Arten des Entwerden. Die erste ist das Entwerden im Šaiḥ, die zweite ist das Entwerden in Muḥammad und die dritte ist das Entwerden in Gott. Rūmī erklärt diesen Zustand in *Masnavī* in verschiedenen Beispielen und betont ständig die Überlieferung: „Sterbt! bevor ihr gestorben seid.“ Für ausführliche Informationen siehe Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* 1995, 335.

²⁷⁶ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) III, 22-26;29-30; *Masnavī* III, 22-26;29-30.

بخشد خاک را لطف خداحلق
تا خورد آب و بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب
تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خرد حیوان گشت زفت
گشت حیوان لقمة انسان رفت
باز خاک آمد شد اکل بشر
چون جدا شد از بشر روح و بصر

2.5.2 Die Kichererbsen-Erzählung

Rūmī beschreibt den Zustand des Entwerdens am Schicksal der Kichererbsen, die nach der Ernte ins Haus gebracht und von der Hausfrau gekocht werden, um nach dem Verzehr zu einem Teil des Menschen zu werden und damit geistige Kraft zu erreichen.²⁷⁷ Die Hausfrau lässt die Kichererbsen ins sprudelnde Wasser, um sie zu kochen. Doch die Kichererbsen wollen sich davon befreien und springen immerzu nach oben. Daraufhin versetzt die Hausfrau den Kichererbsen einen Schlag mit dem Kochlöffel, um sie zu ermahnen. Sie sagt, sie sollen sich gedulden, weil sie dadurch an Wert und an Leben gewinnen, und tröstet sie damit: „*Ich koche dich nicht, weil du mir verhasst bist, sondern damit du Geschmack und Würze bekommst.*“²⁷⁸

So wie die Kichererbse nicht gar wird, wenn sie nicht das kochende Wasser erträgt, so kann auch der Mensch nicht reifen, ohne Schmerzen zu erdulden und sich selbst zu überwinden. Nach dem Kochen wird die Kichererbse in den menschlichen Körper gelangen und dort zu Leben und Kraft verwandelt: „*Werde Nahrung und Stärke und Denken! Du warst Milch, sei jetzt ein Löwe im Dschungel.*“²⁷⁹

Alle Geschöpfe steigen von Stufe zu Stufe bis zum Menschen auf und erreichen dann über die Stufe der Gottesverehrer und der Propheten als Vollkommene in der höchsten Stufe Gott.²⁸⁰ Jede Stufe enthält aber zugleich so manche Beschwernisse und Bedrängnisse. So hat der Mensch bis zu seinem Menschwerden schon so manche Hindernisse und Schwierigkeiten überwunden. Der Mensch beschäftigt sich auf der Welt für eine Zeitlang im Gefäß der Haut. Dann wird er zur Seele und wird lebendig. Schließlich überwindet er sogar die Seele und gelangt zu Gott als der Seele der Seelen.²⁸¹

Rūmī beschreibt das Entwerden als ein seelisches Verreisen, das allgemein der Weg des Menschen ist, insbesondere jedoch der Weg des murīds, des Anhängers, der Schritt für Schritt zur Stufe der Vollkommenheit geht. Auf diesem Weg schreitet die Seele des Menschen über drei Rangstufen voran, die aber nicht als Reinkarnation zu verstehen sind. Rūmī sagt in folgenden Zweizeilern, dass der Mensch mit geistigen Übungen, *riyāza*

ذرها دیدم دهانشان جمله باز
گر بگویم خوردشان گردد دراز
عالم را آکل و مآکل دانجمله
باقیان را مقبل و مقبل دان

²⁷⁷ Vgl. Schimmel 1993, 322.

²⁷⁸ Vgl. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4163. *Maṣnavī* III, 4160.

²⁷⁹ Vgl. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4181. *Maṣnavī* III, 4179.

²⁸⁰ Vgl. Schimmel 1993, 327.

²⁸¹ Vgl. *Maṣnavī* III, 4202f.

(Beten, Lob zu Gott, Ekstase), oder durch Bekämpfung (*muğāhada*) der Triebseele reifen und in die Nähe Gottes kommen kann. Rūmī hebt hervor:

„Ich starb als Mineral und wurde zur Pflanze; dann starb ich als Pflanze und wurde zum Tier.

Ich starb als Tier und wurde ein Mensch; was sollte ich also fürchten?

Wann hat mich der Tod geringer gemacht? Beim nächsten Mal sterbe ich als Mensch, um mit den Engeln zu fliegen.

Und selbst als Engel muss ich weichen, denn alle Dinge vergehen außer seinem Angesicht.”²⁸²

Die Perspektive Aṭṭārs ist ähnlich der von Rūmī und erscheint auch sehr dynamisch. Alle Geschöpfe und kosmischen Dinge haben das Ziel des Entwerdens in Gott. Das Entwerden ist kein Verschwinden, sondern im Gegenteil die Auflösung im Einen und ein höherer Wert als alles andere.²⁸³ Diese Sätze erinnern an den Ausspruch des Propheten, dass sich die Menschen im Schlaf befinden, und wenn sie sterben, erwachen sie.²⁸⁴

²⁸² Zit. *Maṣnavī*(Ü: Komitee) III, 3901-3904; *Maṣnavī* III, 3899-3992.

²⁸³ Vgl. Ritter 1955, 611f.

²⁸⁴ Vgl. Schimmel 1995, 542.

3 Die Erschaffung des Menschen

3.1 Die Erschaffung Adams als Stammvater der Menschheit

3.1.1 Die Vereinbarung der Seelen mit Gott

Der *alast*-Tag (*rūz-i alast*) ist ein Begriff in der klassischen Literatur der Sūfīs, der aus zwei Wörtern, dem arabischen *alast* und dem persischen *rūz*, besteht. Das Wort *rūz* kann als Tag übersetzt werden, während der Vers *alastu bi rabbikum* „Bin ich nicht euer Herr?“ bedeutet. Der Begriff kennzeichnet den Tag, an dem alle Seelen sich Gott versprochen und ihn damit als ihren Herrn akzeptiert haben.²⁸⁵ Im Koran befindet sich noch der Begriff „*mīṣāk*“, welcher bedeutet, dass alle Menschen sich, vor der Erschaffung, Gott versprochen haben. Der Begriff „*mīṣāk*“ kommt im Koran fünfundzwanzig Mal vor.²⁸⁶

Rūmī verwendet den *alast*-Begriff in verschiedenen Kombinationen: als „*rūz-i alast*“ (*alast*-Tag), als „*bāng-i alast*“ (Stimme des *alast*), als „*hangāme-i alast*“ (der Lärm des *alast*); mal auch als „*baḥr-i alast*“ (Meer des *alast*) und in anderen Kombinationen. Doch verwendet er den *alast*-Begriff meist nicht in seiner vollständigen arabischen Form, also nicht „*alastu bi rabbikum*“ (Bin ich nicht euer Herr?), sondern bevorzugt das kürzere Wort „*alast*“.

Vor der Erschaffung des ersten Menschen, Adam, wurden nach islamischer Vorstellung zuerst die Seelen erschaffen und Gott fragte dann die Seelen: „*Bin ich nicht euer Herr?*“ („*alastu bi rabbikum*“), woraufhin alle Seelen gemeinsam antworteten: „*Jawohl, wir bezeugen es!*“ („*balā schahidnā*“). Damit wurde die „erste Vereinbarung“ zwischen Gott und dem Menschen geschlossen.²⁸⁷ Diese Vereinbarung zwischen Gott und dem Menschen wird von Rūmī häufig argumentativ in seinen mystischen Interpretationen verwendet, wobei er diesen Tag als „Vereinbarung der Seelen“ bezeichnet. Mit dieser Vereinbarung wurden alle Seelen Gott versprochen, das heißt, selbst die Generationen von Menschen, die noch nicht geboren und leiblich erschaffen worden sind, erkennen Gott als ihren Herrscher an. Diese Vereinbarung ist zugleich auch die erste Phase für das irdische Leben Adams, mit anderen Worten des Menschen. Das Abenteuer der Menschlichkeit im Diesseits beginnt faktisch mit dieser Vereinbarung. In Rūmīs Interpretation des Diesseits und Jenseits misst er dem Begriff „Vereinbarung der Seelen“ eine sehr wichtige Rolle bei.

²⁸⁵ TDV Islam Ansiklopedisi VI, 106.

²⁸⁶ TDV Islam Ansiklopedisi XXX, 173.

²⁸⁷ Koran 7:172.

Für Rūmī ist die von Gott gestellte Frage: „*Bin ich nicht euer Herr?*“ („*alastu bi-rabbikum?*“) stets gegenwärtig. Er geht davon aus, dass nicht nur er, sondern alle erschaffenen Geschöpfe diesen göttlichen Ruf vernehmen. Alle Akzidenzen und Substanzen registrieren jeden Augenblick diesen Ruf Gottes, den sie mit „*Jawohl, wir bezeugen es. Du bist unser Herr*“ erwidern.²⁸⁸

Die Erinnerung an die Vereinbarung im Diesseits gehört zu den wesentlichen Verantwortlichkeiten, die dem Leben eines jeden Menschen einen noch größeren Wert verleihen. Nach Rūmī ist derjenige, der Spuren des Tages der Vereinbarung trägt und auf den auch nur ein Tropfen des Duftes des Tages der Vereinbarung getropft ist, aufgrund dieses einen Tropfens ein guter Charakter und verfügt über die Fähigkeit, zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu unterscheiden und das Richtige zu erkennen.²⁸⁹

Derjenige, so führt Rūmī weiter aus, der an diesem Tag der Vereinbarung auch nur ein Schlückchen von diesem Trunk gekostet hat, verfügt ähnlich wie Moses über einen Instinkt, der zwischen dem Wahren und dem Unwahren unterscheidet. So konnte der Prophet Moses mittels dieses Unterscheidungsvermögens zwischen der Milch seiner Mutter und der Milch der stillenden Mutter (Amme) unterscheiden und darüber urteilen, welche Milch für ihn besser war.²⁹⁰

Auch die Rettung des Propheten Jonas, der im Bauch des Fisches innig betete und Gott gedachte, führt Rūmī darauf zurück, dass Jonas an den Tag der Vereinbarung gedacht hat; hätte er dies nicht, wäre er bis zum Jüngsten Gericht im Bauch des Fisches geblieben.²⁹¹

Auch den Propheten Josef nennt Rūmī als Beispiel. Selbst, nachdem er von seinen Brüdern in den Brunnen geworfen wurde, fühlte er sich in Sicherheit durch die Stimme des *alastu bi-rabbikum*, die er damals gehört hatte. Diese Stimme gab ihm auch Erleichterung und Ausdehnung²⁹² in seinem Herzen:

„*Als sie Josef in den Brunnen warfen, erreichte ein Ruf Gottes sein Ohr:*

,O Höfling, eines Tages wirst du ein König sein und kannst sie für dieses Unrecht bestrafen.‘

²⁸⁸ Vgl. *Masnavī* I, 2110-2111.

„هر دمی از وی همی آید آلت
جوهر و اعرض می گردند هست“

²⁸⁹ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 83.

²⁹⁰ Vgl. *Masnavī* II, 2956-2958.

²⁹¹ Vgl. *Masnavī* II, 3121-3123.

²⁹² Vgl. Schimmel 2008, 113: Ausdehnung, *bast*: Gefühl der allumfassenden Freude.

Dieser Rufer ist nicht sichtbar, doch das Herz erkannte den Sprecher an der Wirkung.

Diese Stimme brachte Stärke und Frieden und Unterstützung mitten in seine Seele. Durch diesen majestätischen Ruf wurde der Brunnen für ihn zu einem Rosengarten und Gastmahl, so wie das Feuer für Abraham.

Aufgrund dieser Stärke ertrug er frohen Mutes jede Qual, die ihm später widerfuhr. Ebenso wird der köstliche Geschmack des Rufes ‚Bin ich nicht euer Herr‘ bis zur Auferstehung im Herzen jedes wahren Gläubigen bleiben

*Sodass er nicht gegen die Heimsuchung rebelliert oder vor Gottes Befehlen und Verboten zurückschreckt.*²⁹³

Der Gläubige, der den Tag der Vereinbarung²⁹⁴ nicht vergisst und sich jeden Augenblick an die Vereinbarung erinnert, fügt sich dem göttlichen Urteil und seinem Schicksal und lehnt sich nicht dagegen auf, statt über Unglück und Schicksalsschläge zu lamentieren:

„Jeder, der vom Tag des alast geträumt hat²⁹⁵, ist trunken auf dem Pfad hingebungsvoller Werke.

Wie ein trunkenes Kamel trägt er diese schwere Last ohne Schwäche, ohne Fragen und ohne Erschöpfung.

Wer keinen solchen Traum von alast geträumt hat, wird auf dieser Welt kein Diener und Sucher.

*Und wenn er es trotzdem wird, bleibt er wankelmütig; er dankt Gott einen Augenblick und beklagt sich ein Jahr lang.*²⁹⁶

Je mehr der Mensch sich im Diesseits an den Tag der Vereinbarung erinnert und dieser Vereinbarung treu bleibt, desto mehr handelt er nach seiner Beschaffenheit und seine Geisteshaltung und sein Verhalten spiegeln die Eigenschaften wider, mit denen Gott ihn erschaffen hat. Das Diesseits ist ohnehin nur eine Zeugenschaft für den Tag der Vereinbarung. Daher vergleicht Rūmī das Diesseits mit einem Gerichtssaal:

„In der Halle des Richters, der den Ratschluss verliert, sind wir dafür da, auf die Frage ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ mit ‚Ja‘ zu antworten.

²⁹³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2338-2345; *Maṣnavī* III, 2337-2344.

²⁹⁴ Gott rief die zukünftige Menschheit aus den Lenden vor der Schöpfung – damals wurde Adam noch nicht erschaffen – und fragte sie: „Bin ich nicht euer Herr? (*Alastu bi-rabbikum?*)“. Alle haben geantwortet: „Ja, wir bezeugen es. (*Balā shāhidnā.*)“.

²⁹⁵ Der Bund, der zwischen Gott und den Geistern der Menschen in der Präexistenz geschlossen wurde.

²⁹⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2348-2349; 2353-2354; *Maṣnavī* III, 2347-2348; 2352-2353.

Denn wir haben ‚Ja‘ gesagt, und da wir geprüft werden, sind unsere Taten und Worte die Zeugen und Beweise dafür.

Weshalb schweigen wir vor dem Gericht des Richters? Sind wir nicht gekommen, um Zeugnis abzulegen?

Wie lange o Zeuge, willst du am Gericht des Richters in Haft bleiben? Lege dein Zeugnis frühmorgens ab.

Du bist hergerufen worden, um Zeugnis abzulegen und nicht um Ungehorsam zu zeigen.

Doch in deinem Eigensinn hast du dich hingesezt und die Hand und den Mund an diesem engen Ort geschlossen.“²⁹⁷

Auch ‘Aṭṭār, der auf den Tag der Vereinbarung verweist, belehrt über die Einhaltung der Vereinbarung mit Gott. Der Mensch soll den Vertrag aus der präexistentiellen Zeit auch hier im Diesseits einhalten. Das heißt, er soll nicht davor zurückschrecken, „Ja, ich bezeuge es. Du bist mein Herr“ („*balā*“) zu sagen.²⁹⁸

Der Sūfī-Dichter Yunus Emre, hat ebenfalls eindringlich auf den Tag der Vereinbarung verwiesen. Seine Gedichte enthalten zahlreiche Verweise darauf, dass der Mensch seinen Ursprung an diesem Tag hat. Yunus Emre verwendet für die Darstellung des Tages der Vereinbarung unterschiedliche Adjektive und Symbole. In seinen Gedichten beschreibt er ihn oft mit Begriffen wie „allererster Atemzug“, „Haus der Einheit“, „die Welt der Wahrheit“, „Heimat“, „Heimat des Freundes“, „Hoher Rat“, sowie „die Heimat des Geliebten“. Der Mensch ist nicht auf Erden, um Gold und Besitztümer anzuhäufen, sondern zum Tag der Vereinbarung zurückzukehren. Aus diesem Blickwinkel heraus sollte der Mensch die Vereinbarung beachten und nicht vergessen, dass er armselig und ein Gast in dieser vergänglichen Welt ist.²⁹⁹

Damit lädt Rūmī die Suchenden an den Ort ein, der keine Farben und Pluralität kennt, einen Ort, an dem die Seelen eine Einheit sind, an dem alle Flüsse in einem Ozean zusammenkommen. Denn wenn die Boote im Ozean zu Bruch gehen, tauchen alle in den Boden des Ozeans ab, wo sie sich zusammenfinden.³⁰⁰

²⁹⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) V, 174-179. *Maṣnavī* V, 174-179.

²⁹⁸ Vgl. *Mantiq at-tayr* 1376, 175.

²⁹⁹ Vgl. Tatcı, *Yunus Emre Dīvānı-Inceleme* 1990, 302-303.

³⁰⁰ Vgl. Schimmel 1993, 249f.

3.1.2 Die Erschaffung Adams

Über die Erschaffung Adams befinden sich viele verschiedene Offenbarungen im Koran. Sie alle präsentieren die Erschaffung Adams aus einer anderen Perspektive. Eine von ihnen beschreibt einen Dialog zwischen Gott und den Engeln über die Erschaffung Adams: *„Siehe einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde“. Sie [die Engel; Ergänzung d. Verfassers] sagten: ‚Willst Du jemanden auf ihr einsetzen, der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt, wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?‘ Er sagte, Siehe, ich weiss, was ihr nicht wisst.“*³⁰¹ Eine andere von ihnen beschreibt die Erschaffung Adams und den Dialog mit den Engeln anders: *„Siehe, einen Menschen will ich erschaffen aus Ton, aus wohlgeformtem Lehm. Wenn ich dann wohlgestaltet und von meinem Geist in ihn geblasen habe, dann fällt vor ihm, in Ehrfurcht, nieder.“*³⁰²

In manchen Überlieferungen heißt es, dass Gott Adam aus einer Handvoll Erde schuf, die er von der ganzen Erde griff. Das bedeutet, dass von seinen Nachfolgern einige weiß, einige rot, einige schwarz usw. wurden.³⁰³

Rūmī erklärt, dass Gott über die Erschaffung Adams die Engel konsultierte, aber die Engel nicht verstehen konnten, was der Grund für die Erschaffung Adams war.³⁰⁴

Nach Rūmī erschuf Gott Adam langsam, ohne überstürzt zu handeln. Wenn aber Gott gewollt hätte, hätte die Erschaffung Adams viel schneller erfolgen können.

Es ziemt sich aber der Würde eines Königs (des Herrn) nicht, eine wichtige Sache zu überstürzen. Daher dauert es vierzig Tage, bis Adam, der aus Lehm erschaffen wurde, eine Menschenform annimmt, und neun Monate, bis der Mensch aus dem Mutterleib geboren wird. Diese Sorgfalt in der Schöpfung weist auf die Bedeutung der Erschaffung von Adam hin:

„Wäre Gott nicht in der Lage, den Himmel in einem Augenblick mit dem Befehl ‚Sei‘ zu erschaffen? Zweifellos ist Er es.

Warum, o Lernwilliger, hat er die Zeit dann auf sechs Tage ausgedehnt, wobei jeder Tag wie tausend Jahre war?

Warum dauert die Erschaffung eines Kindes neun Monate? Weil Geduld eine Eigenschaft des Königs ist.

³⁰¹ Koran 2:30.

³⁰² Koran 15:28-29.

³⁰³ Vgl. Schöck 1993, 67.

³⁰⁴ Vgl. *Magnavī* II, 170-173.

Warum dauerte die Erschaffung Adams vierzig Tage? Weil er nach und nach diesem Stück Lehm etwas hinzufügte.”³⁰⁵

Die Erschaffung Adams, welche die erste Phase der Erschaffung des Menschen darstellt, bedeutet zugleich, dass das Menschengeschlecht geschaffen wird und dass eine Fortentwicklung des Menschen zur Komplexität stattfindet. Diese Entwicklung ist nicht nur körperlich, sondern auch seelisch. Je älter der Mensch ist, desto vielschichtiger wird er. In diesem Sinne setzt sich die Schöpfungsgeschichte, die mit Adam begann, unentwegt von der Einfachheit in Richtung der Komplexität und zum Bewusstsein fort:

„[O Gott; Ergänzung d. Verfassers] *Solche alchimistischen Operationen sind dein Werk, solche Elixiere sind deine Geheimnisse.*

Du hast Wasser und Erde zusammen gemischt; aus Wasser und Lehm hast du Adams Körper gebildet.

Du hast dem Menschen Verwandtschaft, Weib und Onkel gegeben, tausend Gedanken und Freuden und Leiden.

Einigen wiederum hast du Erlösung gebracht, du hast sie von Freuden und Leiden befreit.

Du hast sie weit von Familie und Verwandtschaft und Natur weggebracht. Du hast jedes schöne Ding in ihren Augen faul gemacht.“³⁰⁶

³⁰⁵ Zit. *Maṣnavī* VI, 1213-1216; *Maṣnavī* VI, 1213-1216.

³⁰⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 696-700; *Maṣnavī* II, 692-696.

3.1.3 Adam und die Gottesnamen

Um das besondere Thema „Adam und die Gottesnamen“ zu analysieren, ist der berühmte *ḥadīṭ qudsī* kurz zu behandeln, welcher *„kuntu kanzan mahfiyan fa aradtu an ‘urifa fa ḥalaqtul ḥalq“* lautet: *„Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb schuf ich die Welt.“*³⁰⁷ Dieser *ḥadīṭ qudsī* wird von Rūmī sehr oft benutzt. Aus dieser Perspektive erklären Rūmī und Ibn ‘Arabī übereinstimmend, dass Gott, als er sein schönes, allumfassendes Wesen schauen wollte, die Welt erschuf.³⁰⁸ Die Welt spiegelte seine Namen zum Teil wider, aber nicht in einem allumfassenden Wesen. Somit erschuf Gott Adam, der der erste Mensch und ein mikrokosmisches Wesen war, das in sich selbst die große Welt enthält. Obgleich er ein körperlich kleineres Wesen als die Welt ist, umfasst er in seiner Wesenheit die große Welt.³⁰⁹

In der Schöpfungsgeschichte Adams nimmt die Tatsache, dass Gott vor der Erschaffung Adams diese den Engeln ankündigte und dass er Adam die Gottesnamen lehrte, eine wichtige Rolle ein. Die Erschaffung Adams als Stellvertreter Gottes und die Vorstellung, dass der Mensch die Krönung der Schöpfung sei, wird in vielen Fällen betont.³¹⁰ Gott brachte Adam die Namen der Dinge bei, leitete ihn und gab ihm eine gehobenere Stellung als den Engeln. Denn die Namen der Dinge zu kennen, heißt auch, Macht über sie zu haben.³¹¹ Die Engel würden sich vor Adam nicht niederwerfen, wenn Adam ihnen nicht überlegen wäre. Denn, so Rūmī, es ziemt sich nicht, dass der Überlegene sich vor dem Rangniederen niederwirft. Es wäre nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinbaren, dass sich die Rose vor dem Dorn niederwirft.³¹²

Das Erlernen der Gottesnamen durch Adam bedeutet auch das Begreifen der Namen der Dinge (*‘allima ādam al-‘asmā*) und das Erkennen ihres wahren Wesens. Das heißt, Adam erwarb sich wahre Kenntnis über das Wesen der Dinge, wie sie von Gott in seiner urewigen Weisheit definiert bzw. wie sie in der wohlbewahrten Tafel (*lavḥ-u mahfūz*) niedergeschrieben worden sind.³¹³

³⁰⁷ Vgl. *Magnavī* IV, 2539-2560.

³⁰⁸ Vgl. Rahmati 2007, 53.

³⁰⁹ Vgl. Rahmati 2007, 54.

³¹⁰ Vgl. Bouman 1977, 185-186.

³¹¹ Vgl. *Magnavī* IV, 2969f.; Schimmel 1993, 248.

³¹² Vgl. *Magnavī* II, 3316-3318.

³¹³ Vgl. Konuk I, 382.

Menschen, die das Wesen der Dinge kennen, wissen um die wahre Quantität und Qualität der Dinge. Jene, die es nicht kennen, sehen alles verkehrt. Sie bezeichnen Weiß als Schwarz und Schwarz als Weiß. So gibt es auch Sklaven in der Welt, die als Könige gesehen werden. Es gibt auch einige, die zwar König genannt werden, jedoch mit dem Seil, das an ihrem Hals hängt, die Krone des Galgens bilden. Sie sind so ähnlich wie die Grabsteine der Ungläubigen. Im Innern finster, äußerlich hingegen geschmückt.³¹⁴ Der Mensch bezeichnet die Dinge danach, wie er sie sieht. Nach menschlichem Ermessen bezeichnet jeder Name eine Äußerlichkeit, dies ist jedoch bei Gott nicht so. Indem Adam die Namen der Dinge in Erfahrung brachte, hat er die Wahrheit über sie erfahren:

„In Moses Augen war der Name seines Stocks ‚Stab‘; in den Augen des Schöpfers war sein Name ‚Drache‘.

Auf dieser Welt bedeutete der Name ‚Umar‘ ‚Götzenanbeter‘; doch in der Präexistenz war sein Name ‚Gläubiger‘.

Wessen Name bei uns ‚Same‘ heißt, ist auf Gottesebene der in Fleisch und Knochen verkleidete Mensch.

Dieser ‚Same‘ war eine Idee im Nichtsein, bei Gott existent, nicht mehr und nicht weniger.

Kurz gesagt, was wir am Ende sind, ist unser wirklicher Name bei Gott.

Er verleiht einem Mann einen Namen gemäß seines Endzustands seiner Bestimmung, nicht gemäß des Zustands, der als Erdenname ‚Geliehenes‘ ist.

Soweit Adams Augen durch das Reine Licht sahen, wurden ihm die Seele und der innerste Sinn der Namen offenbart.“³¹⁵

³¹⁴ Vgl. *Masnavi* V 414-417.

³¹⁵ Zit. *Masnavi* (Ü:Komitee) I, 1240-1246; *Masnavi*, 1241-1247.

Vgl. Koran 7:17f. Als Moses dem Pharao verkündete, dass er ein Gesandter Gottes sei, haben ihm der Pharao und seine Begleiter nicht geglaubt und ihn aufgefordert, dies zu beweisen. Der Pharao und seine Gefolgschaft beschlossen, mit den Bewohnern der Region auf einem Platz zusammenzukommen. Der Pharao versammelte alle namhaften Zauberer der Region auf diesem Platz und gab ihnen das Versprechen, sie reichlich belohnen zu wollen, wenn sie Moses besiegen würden. Zu dieser Zeit war die Zauberei unter den Menschen sehr verbreitet und übte einen großen Einfluß auf die Menschen aus. Die Zauberer betraten den Platz und warfen ihre großen Stricke und Stöcke hin, die sich dann vor den Augen der Menschen bewegten. Daraufhin befahl Gott Moses seinen Stab hinzuwerfen. Als Moses seinen Stab hinwarf, verwandelte er sich in eine große Drache und verschlang alles, was auf dem Boden war. Das war ein Wunderzeichen von Moses und die Zauberer haben daraufhin sofort erklärt, dass sie an den Herrn Moses glauben, während Pharao den Gott leugnete. Das heißt, Moses hielt zwar der äußeren Form nach einen Stab in der Hand, jedoch hieß dieser Stab bei Gott ‚Drache‘.

Wiederum war auch der II. Kalif Omar lange Zeit in den Reihen der Ungläubigen, weil er aber bei Gott zu den Gläubigen zählte, nahm er später den Glauben an und kehrte zu seinem Ursprung zurück, obwohl

3.1.4 Adam und Satan

Das Wort *Šaiṭān* wurzelt ursprünglich in dem arabischen Wort شطن (*šaṭn* oder *šuṭūn*) und wörtlich heißt es den richtigen Weg zu verlassen oder sich jemandem entgegenzusetzen. Auf Grundlage dieser Vokabel ist zum Wort „*Šaiṭān*“ (شیطان) eine Pluralbildung möglich: „*Ašaiṭūn*“ (اشياطون). Aber für das ebenfalls für Satan gebräuchliche Wort *Iblīs* (ابليس) ist kein Plural möglich. Das zu *Iblīs* (ابليس) gehörende Verb „*ablāsā*“ bedeutet so viel wie „verzweifeln“, „die Hoffnung auf Rettung verlieren“, „sich aufgeben“. Das Wort *Iblīs* wird auf das griechische Wort *diabolos* zurückgeführt.³¹⁶ Im Koran befinden sich achtundachtzig Mal das Wort Satan und achtzehn Mal das Wort *Iblīs*.

Nach diesen Ausführungen über das Wort Satan soll der Blick nun auf einige Offenbarungen gerichtet werden, die Adam und Satan betreffen. Nachdem Adam erschaffen wurde, warfen sich alle Engel außer Satan vor Adam nieder. Mit diesem Verhalten lehnte er sich gegen Gott auf und so vertrieb ihn Gott. Aus welchem Grund warf er sich vor Adam nicht nieder? Der Koran berichtet, dass er sich wegen seines Hochmuts vor Adam nicht niederwarf und zu sich selbst sagte, „*ich wurde aus Feuer erschaffen, während Adam nur aus einer Handvoll Staub erschaffen wurde.*“³¹⁷ Gott hat Satan wegen seines Hochmuts verstoßen. *Iblīs*, Satan, wollte, dass Gott seine Strafe bis zum Jüngsten Gericht aufschiebt, und er erbat von Gott, die Menschen auf Irrwege führen zu dürfen. Gott erlaubte Satan, dass er den Menschen irreführende Gedanken einflüstern dürfe, verkündete ihm aber, dass manche Menschen – Knechte Gottes und Gottesfürchtige – ihm nicht nachfolgen würden. Außerdem warnte Gott die Menschen, dass sie *Iblīs* nicht folgen sollen, da er ein Feind Gottes und der Gläubigen sei.³¹⁸ Rūmī hebt das hervor:

„Wenn du ein Lehmesser geworden bist, ist jeder dein Feind, der dich vom Lehm abhält.

Weil Götzenanbeter an den Götzen gewöhnt sind, sind sie die Feinde derer, die ihnen den Weg zum Götzen verwehren.

Weil Iblīs es gewohnt war, ein Führer zu sein, schaute er voller Unglaube auf Adam

ihn viele lange Zeit als einen Ungläubigen kannten. Wiederum ist der Samen, der in den Mutterleib gelangt, für die Menschen lediglich nur ein Tropfen, während die Bezeichnung bei Gott ein wahres Wesen darstellt. Das heißt, Gott lehrte Adam die Namen der Dinge, damit er die Wahrheit erkennen kann, ohne sich vom Äußerlichen täuschen zu lassen.

³¹⁶ Vgl. Behr 2009, 38.

³¹⁷ Koran 7:11-12.

³¹⁸ Vgl. Schirmmacher 2003, 210f.

*Und sagte, ‚Gibt es einen mir überlegenen Führer, den so jemand wie ich verehren sollte?‘
Macht ist Gift, außer für den Geist, der von Anfang an voll des Gegengiftes ist.“³¹⁹*

Bei Rūmī sagt der Teufel, der irregeleitet war und sich gegenüber Adam hochmütig verhielt, dass er sich nicht vor einem Wesen niederwerfen wolle. Als Adam aber über die Verwirrtheit des Teufels lachte, war Gott über das Verhalten Adams nicht erfreut und ermahnte ihn. Die Vertreibung Satans barg viele Geheimnisse, die Adam noch nicht bekannt waren.³²⁰

Nach ‘Attār liegt der Grund für den Ungehorsam des Teufels darin begründet, dass der Teufel das göttliche Geheimnis erfahren wollte. Demzufolge opferte sich der Teufel um des Geheimnisses Willen und trug damit dazu bei, dass er von Gott vertrieben wurde. Zu guter Letzt war er sich auch darüber im Klaren, dass alles, was existierte, Gott gehörte. Er ist sowohl der Schöpfer des Teufels als auch der Schöpfer der Barmherzigkeit und der Vertreibung. Während alle die Barmherzigkeit verfolgten, verlangte der Teufel nach dem Fluch. Die Vertreibung des Teufels bedeutet sinngemäß, dass auf der Erde sowohl Gift als auch Gegengift zusammen existieren und dass dies eines der Geheimnisse Gottes ist.³²¹

Rūmī überlegt, dass aus Adam, hätte sich der Teufel vor ihm niedergeworfen, ein anderer Mensch geworden wäre als der, der er war. Darum ist sowohl das Niederwerfen der Engel vor Adam als auch das Nichtniederwerfen des Teufels vor Adam gleichermaßen als ein Beweis für die Stellung Adams zu betrachten. Der Teufel, so Rūmī, hat hier zwar eine Weisheit erkannt, er hat aber aufgrund seiner Missgunst zweihundert Weisheiten verkannt.³²²

Während der Teufel Adam keinen Respekt zeigte, erhob sich selbst der Himmel vor ihm. Zwar ist der Himmel größer als Adam, aber in Rūmīs Sicht ist Adam in Wahrheit erhabener als der Himmel. Denn das Äußere ist im Vergleich zu Sinn und Wissen weniger bedeutend.³²³ Es war ein Fehler des Teufels, Adam nur als ein Stück Lehm zu betrachten. Er beging diesen Fehler, weil er die Hintergründe der ganzen Geschichte nicht sehen konnte. Durch seine Betrachtung erlitt Adam selbst keinen Schaden, jedoch schadete der Teufel sich durch seinen Fehler selbst:

³¹⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) II, 3462-3466; *Maṣnavī* II, 3446-3450.

³²⁰ Vgl. *Maṣnavī* I, 3895-3897.

³²¹ Vgl. *Mantiq at-tayr* 1376, 182.

³²² Vgl. *Maṣnavī* II, 2108-2112.

³²³ Vgl. *Maṣnavī*, 2656-2657.

„Welchen Ruhm könnte das Perlenmeer von einem Schiff erhalten, besonders von einem Schiff, das mit Unrat beladen ist?

Oh, wehe dem blinden und düsteren Auge! Eine Sonne erscheint darin wie ein Atom.

In Adam, der ohne gleichen war, entdeckte das Auge des Teufels Nichts als ein Stück Lehm.

Das teuflische Auge nahm Adams Frühling als Winter wahr. Es richtete sich auf seine Herkunft.

Oh, manch ein Glücksfall trifft den Unglücklichen hier und da, und er wendet sich davon ab!‘³²⁴

Nach dem Vergehen Adams wurden die Weichen für eine bis zum Jüngsten Gericht andauernde Auseinandersetzung zwischen dem Menschengeschlecht und dem Teufel gestellt. Nach diesem Vorfall ist der Teufel aus Sicht des Menschen als Jäger zu betrachten, der bis zum Jüngsten Gericht auf der Lauer liegt. Daher sollte man stets vor den Versuchungen und Fallen des Teufels auf der Hut sein. „Denn meidet ein Vogel die Körner, die der Jäger ausstreut, findet er später als Belohnung ein weites Flachland mit viel Gras.“³²⁵

Sowie die Rosen den Dornen und die Wölfe dem Prophet Josef feindlich gesonnen sind, so ist auch der Teufel der Feind des Menschen. Seine List ist ähnlich wie eine Gräte, die im Hals stecken bleibt. Oder er verhält sich wie ein Schachmeister, der seinen unachtsamen Gegner schachmatt setzt.

Rūmī hebt die Feindlichkeit des Satans hervor und sagt dazu:

„Verbrenne die Wölfe wie Wilde Raute, denn diese Wölfe sind Josefs Feinde.

Iblīs nennt dich ‚Seele des Vaters‘ – hab acht! Der verfluchte Teufel möchte dich mit leeren Worten verhexen.

Genauso hat er auch deinen Vater betrogen, dieser Schwarzgesichtige hat einen Adam schachmatt gesetzt.

Diese Krähe ist geschickt auf dem Schachbrett; schaue du nicht mit einem halb schlafenden Auge auf ein Spiel.

Denn er kennt viele Züge, die dir wie Stroh im Halse stecken bleiben.‘³²⁶

Für Rūmī ist Adams Fehler so winzig wie ein Haar und doch bereute er es sehr. Denn gleichgültig wie klein ein Haar ist, es erscheint wie ein Berg, wenn das Auge verschleiert

³²⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2757-2761; *Maṣnavī* III, 2756-2760.

³²⁵ Zit. *Maṣnavī* III, 2855-2860.

³²⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 127-131; *Maṣnavī* II, 126-130.

ist.³²⁷ Der Teufel ist bei Rūmī ein guter Meister der Täuschung, dessen arglistige Täuschung mit der Falle begann, die er Adam stellte, und dessen Fallen und Drohungen bis zum Jüngsten Gericht weiter bestehen werden:

„Solche Drohungen benutzt der niederträchtige Teufel und er verhext die Menschen mit hundert Zaubersprüchen.

Er gibt sich als ein Galen der Medizin aus, um so deine kranke Seele täuschen zu können.

Er sagt, ‚das nützt dir gegen jeden Kummer und jeden Schmerz‘. Das gleiche hat er über ein Weizenkorn zu Adam gesagt.

Er sagt: ‚Ach, ach! Und, Wehe, wehe!‘, während er deine Lippen gewaltsam zuhält so wie das Maul eines Pferdes gehalten wird, wenn es beschlagen wird. [...]

Er packt dich an den Ohren als wären es Pferdeohren und erzieht dich zu Gier und Anhäufung von Besitz.“³²⁸

³²⁷ Vgl. *Maṣnavī* II, 15-18.

³²⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) V, 155-160; *Maṣnavī* V, 155-160.

3.1.5 Die Vertreibung Adams aus dem Paradies

Einer der Verse im Koran, die die Vertreibung Adams und Evas schildern, berichtet, dass sie vertrieben wurden, weil sie von dem verbotenen Baum aßen. Der Koran schildert das Verbot wie folgt: *„Wir sagten: ‚Adam! Bewohne du mit deiner Frau den Garten, und essst daraus in reichem Maß, wo immer ihr nur wollt! Doch naht euch diesem Baume nicht. Denn sonst gehört ihr zu den Frevlern!‘“*³²⁹ Gott legt Adam und Eva also eine Bedingung dafür auf, im Paradies bleiben zu können. In den Koranexegesen finden sich wenige Informationen darüber, um was für einen Baum es sich handelte. Aus diesen wenigen Angaben vermuten einige, dass es sich nicht um einen Baum, sondern um Ähren oder Weizen handelte, andere halten den Baum für einen Apfelbaum. Qatāde³³⁰ (gest. 680) nennt den Baum „Baum des Wissens“. Er vermutet, dass Adam Lust auf Wissen hatte, dass seine Macht verstärken hätte können. Aus Vahbs³³¹ (gest. 813) Sicht war es „der Baum der Ewigkeit“. Adam wollte, dass er und seine Frau nicht sterben müssen. Manche Religionsgelehrten vermuten auch, dass der Baum eine Feige war.³³²

Nachdem Adam und Eva dem verbotenen Baum aßen, kam Satan zu Adam und sagte: *„Adam, soll ich dich zum Baum des ewigen Lebens führen und zu einer Herrschaft, welche nie vergeht?“*³³³ Nachdem der Satan dies gesagt hatte, begehrten Adam und Eva das ewige Leben. In diesem Zusammenhang erklärt der Koran: *„Da aßen beide von ihm, und ihre Blöße wurde ihnen bewusst und sie begannen, sich mit Blättern aus dem Garten zu bedecken, die sie zusammenfügten. So trotzte Adam seinem Herrn und irrte ab.“*³³⁴

Bei der Darstellung des Paradieses bedient sich Rūmī einer emotionalen Sprache. Nach seiner Darstellung kam Adam, der sich fehlerhaft verhalten hatte, sofort zu der Türschwelle, wo die Schuhe ausgezogen werden, und stand dann ehrerbietig mit gefalteten Händen da und beichtete seine Sünde. Diese ehrerbietige Haltung an der Tür mit gefalteten

³²⁹ Koran 2:35.

³³⁰ Qatāde b. Da‘āme ist blind zur Welt gekommen, aber sein Intellekt war sehr scharf. Die Menschen sagten über ihn, dass er vieles auswendig lernte, was er gehört hat. Er war nicht nur ein berühmter Gelehrter der Koran-Exegese, sondern auch der Genealogie der Araber, der Lexiographie und der Gedichte der vorislamischen Zeit. Für weitere Informationen siehe Encyclopaedia of Islam IV 1978, 748.; TDV İslam Ansiklopedisi XXV 2002, 22.

³³¹ ‘Abdallāh b. Vahb b. Muslim al-Fihri wurde in Kairo geboren. Er ist ein wichtiger Ḥadīthgelehrter und islamischer Rechtsgelehrter der Malikī-Tradition. Sein Buch *al-Ġāmī* wurde von J. David-Weill editiert und 1939-1948 in Kairo veröffentlicht. Für weitere Informationen siehe Encyclopaedia of Islam III 1971, 963.

³³² Schöck 1993, 109.

³³³ Koran 20:120.

³³⁴ Koran 20:121.

Händen begegnet man in den Sūfī-Geschichten häufig und sie gilt allgemein als Ausdruck der völligen Ergebenheit des Novizen (*murīd*) vor dem *Šaiḥ* und als Absage an weltliche Genüsse. Dieses Verhalten bedeutet, dass der Mensch sich selbst demütig zeigt. Der einsichtige Adam versuchte gar nicht, die Schuld bei anderen zu suchen oder Ausreden zu finden, im Gegenteil, er kam zu innerer Einkehr und sagte sich: „*Unser Herr, wir haben wider uns selber gesündigt, und so du uns nicht verzeihst und dich uns erbarmst, wahrlich, dann sind wir verloren*“.³³⁵ Adams Verhalten war ein Ausdruck von Anstand und Liebe und Gott fand Gefallen daran. Adam hat nicht wie der Teufel nach der Ratio, sondern aus Liebe heraus gehandelt. Rūmī sieht Verstand und Intelligenz als Grund für die Arroganz und den Übermut des Menschen, während Liebe die Überheblichkeit und den Übermut bremst.³³⁶

Der Satan hat auf eigenes Wissen und eigene Vernunft vertraut und rebellierte gegen Gott. Rūmī vergleicht Satan mit Kenan. Kenan, der Sohn Noahs, vertraute auf sein Wissen und darauf, dass er schwimmen konnte. Als sein Vater ihn während der Sintflut bat, an Bord des Schiffes zu kommen, wurde er überheblich, kam nicht auf das Schiff und ertrank. Auch der Teufel handelte im Falle Adams nach der eigenen Ratio, verglich sich mit ihm, wurde überheblich und lehnte sich gegen Gott auf.

Die Vernunft kann nicht immer auf das Wahre hinweisen. Bei Rūmī heißt es dazu:

„Vernunft ist wie Schwimmen auf offenem Meer: Wird der Schwimmer nicht gerettet, so ertrinkt er am Ende.

Höre auf zu schwimmen, lass ab von Stolz und Feindschaft: Das ist nicht der Oxus oder ein anderer Fluss, das ist ein Ozean.

Und darüber hinaus ist es der tiefe Ozean ohne Zuflucht: Er fegt die sieben Meere weg, wie ein Stroh.

Die Liebe ist ein Schiff für die Auserwählten. Selten gibt es einen Schiffsbruch, meistens eine Erlösung.

Verkaufe die Vernunft und kaufe Verwunderung, denn Vernunft ist Meinung, Verwunderung dagegen Vision.“³³⁷

Den Fall Adams vergleicht Rūmī mit einer Perle, die zerbrochen wird, oder mit Weizen, der zerstoßen und gemahlen wird. Obwohl man sich nicht wünschen würde, dass die Perle

³³⁵ Koran 7:23.

³³⁶ Vgl. *Maṣnavī* IV, 323-326.

³³⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) IV, 1403-1407; *Maṣnavī* V, 1402-1406.

zerbricht, so trägt ihr Zerbrechen auch dazu bei, dass ihr Glanz stärker wird. Die zerbrochene Perle, die auf der Straße liegt, fällt wegen ihres größeren Glanzes schneller auf. Rūmī drückt dies wie folgt aus:

„Doch auch wenn die Perlen in kleine Teile zerbrochen sind, werden sie zur Salbe für die Augenwunde.

O Perle, verzweifle nicht, weil du zerbrochen wirst, denn dadurch wirst du zu Licht. Die Rede muss also so mühsam sein; Gott der Unabhängige wird es schließlich wieder richten.

Wenn der Weizen zerstoßen und gemahlen worden ist, erscheint er beim Bäcker und sagt: ‚Seht, welch vollkommener Laib!‘

Auch du, o Liebender, gib jetzt, wo dein Verbrechen deutlich geworden ist, Wasser und Öl auf und habe ein gebrochenes Herz.

Die auserwählten Kinder Adams seufzen: ‚Herr, wir haben wider uns selbst gesündigt.‘“³³⁸

Wie die Beispiele zeigen, erfolgte die Vertreibung Adams aus der Notwendigkeit seiner Statthalterschaft auf Erden heraus. In diesem Sinne ist er nicht wegen seines Fehlers im Paradies auf der Erde, sondern wegen seiner Aufgabe als Statthalter. Das heißt, im Grunde hat Gott ihn mit dem Versprechen, dass er ihn zusammen mit seinen Kindern ins Paradies zurückholen wird, zur Welt geschickt.³³⁹

Dass der Mensch über die Namen belehrt wurde, heißt auch, dass dem Menschen gezeigt wurde, wie er Reue zeigen kann. Der Prozess der Vertreibung Adams aus dem Paradies endete auch damit, dass Gottesnamen wie *tawwāb* („der sich immerwährend in Vergebung Zuwendende“), *afūww* („der Verzeihende“) und *ġafūr* („der Vergebende“) in Erscheinung traten.³⁴⁰ In diesem Zusammenhang erscheint die Vertreibung Adams als von Gott vorherbestimmt und als Urziel des Heilplanes und der Argumentation für die Schöpfung. Gott wusste also bereits, dass Adam einen Fehltritt tun wird, dass er, Gott, ihm vergeben wird und dass er ihm seine Barmherzigkeit und seine Gnade zeigen wird.³⁴¹

Das Vergehen Adams zeichnet den Weg nach, auf dem die natürlichen Gefühle und Vorstellungen des Menschen ihre Einfachheit ablegen. Der Weg führt außerdem zu einer freien Willensbildung, die Zweifel zulässt.³⁴²

³³⁸ Zit. *Magnavī* (Ü:Komitee) IV, 342-347; *Magnavī* IV, 341-346.

³³⁹ Vgl. Erginli 2008, 186f.

³⁴⁰ Vgl. Erginli 2008, 174.

³⁴¹ Vgl. Schöck 1993, 107.

³⁴² Vgl. Erginli 2008, 180.

3.2 Das Diesseits

3.2.1 Das Diesseits: die im Körper gefangene Seele

Um Rūmī's Aussagen zu Mensch und Gott allgemein in ihrem inneren Zusammenhang zu erfassen, bedarf es der Untersuchung seines Verständnisses von der Berufung zum irdischen Leben sowie des Sinns des Diesseits. Zuvor jedoch sind noch zwei weitere Aspekte seiner Ansichten aufzudecken.

Ähnlich wie in anderen klassischen Sūfī-Werken fällt auch bei Rūmī ein Tadel des Diesseits auf. Er bezeichnet die profanen Ereignisse des Menschenlebens als eine Abkehr vom wahren Ursprung, als eine Distanzierung des Menschen von Gott. Schließlich beginnt Rūmī seine Schrift *Maṣnavī* mit den Worten „*Höre auf die Geschichte der Rohrflöte, wie sie sich über die Trennung beklagt*“.³⁴³ Hier symbolisiert die Rohrflöte den Menschen, im engeren Sinne sogar den vollkommenen Menschen. Einerseits ist das Diesseits für Rumi ein verwerflicher Zustand und ein Gefängnis für die Seele, weil es den Menschen vom Ort seines Ursprungs trennt. Andererseits ist das Diesseits im eigentlichen Sinne nur durch den Wert, den ihm der Mensch beimisst, als gut oder böse zu bewerten, denn als solches ist es neutral. Führt das Diesseits jedoch den Menschen zu Gott, so ist es lobenswert.

Bei Rūmī ist mal die Seele die Gefangene des Körpers, mal ist das Diesseits – besonders im Jenseits-Diesseits-Vergleich – selbst Gefängnis. Beide Vorstellungen sind im Grunde identisch. Rūmī legt das Dasein im Gefängnis des Körpers oder des Diesseits anhand verschiedener Betrachtungen und unterschiedlicher Beispiele umfassend dar. Demnach sei der Eintritt der Seelen in den Körper ein Prozess und dieser Prozess beginne nach dem göttlichen Befehl. Diesen Prozess wiederum interpretiert Rūmī als die Umhüllung der menschlichen Seele durch Gier und Gewalt.³⁴⁴ Seitdem Adam erschaffen wurde, unterliegt die Seele Begrenzungen – auch geistigen Begrenzungen – des Körpers.

Rūmī's Ansichten nach, ist die Seele die wahre Würde, die den Menschen als solchen auszeichnet. In seinen Vergleichen und Gleichnissen zwischen Seele und Körper geht er auf die Beziehungen der beiden ein und betont anschließend das höhere Dasein der Seele. Er vergleicht den Körper mit einem Kleid, „*während die Seele wie unsere Hand, unsere Füße und wie unsere übrigen Organe ist*“.³⁴⁵ Das Kleid erweist den menschlichen Organen einen Dienst, sowie der Körper der Seele dient. Aus diesem Grunde sollte der Mensch,

³⁴³ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) I, 1; *Maṣnavī* I, 1.

³⁴⁴ Vgl. *Maṣnavī* I, 927.

³⁴⁵ Vgl. *Maṣnavī* III, 1609.

ähnlich wie er dafür Sorge trägt, den Körper zu sättigen und ihn vor Krankheiten zu schützen, auch seine Seele in Schutz nehmen und sie nicht vernachlässigen. Rūmī versucht dies exemplarisch durch einen Vergleich darzustellen. Honig und Butter seien die Nahrung des Körpers, die Nahrung der Seele jedoch sei das Gedenken an Gott. Das Gedenken an Gott bezeichnet Rūmī als Moschus und betont, dass der Moschus nicht auf dem Körper, sondern auf die Seele aufgetragen werden sollte. Denn nur auf die Seele aufgetragen, ist der Moschus von Dauer, während er auf dem Körper vergänglich ist. Schließlich würde die Reinigung des Körpers mit Moschus, welcher sich von der Seele losgelöst hat, ihn zu seinem ursprünglichen Duft zurückkehren lassen, während der Moschusduft selbst ihm keine Abhilfe schaffen könnte.³⁴⁶

Die Seele sei wie das Wasser, während der Körper dem Fluss ähne. Ist das Wasser süß, werde das ganze Flusswasser süß werden.³⁴⁷ Der Körper ähne weiterhin einer Kerze. Je mehr die Kerze schmelze, desto mehr beleuchte sie das Licht der Seele.³⁴⁸

Die Vergleiche der Seele mit dem Körper führen bei Rūmī unmittelbar zu dem Ergebnis, dass der Körper als ein Hindernis der Seele wahrgenommen wird. Aus diesem Grunde sollte der Mensch seine seelische Dimension verstärken, die körperliche Dimension schwächen und dafür Sorge tragen, dass sein eigener Körper kein Hindernis vor dem wahren Schatz darstellt. Rūmī stellt die Seele wie folgt dar:

„Zerstöre das Haus, denn aus dem Achat dieses Jemen können hunderttausend Häuser gebaut werden.

Der Schatz liegt unter dem Haus, das ist unvermeidlich; fürchte dich nicht davor, das Haus zu zerstören und bleibe nicht tatenlos.

Denn mit einem Schatz in der Hand kann man ohne mühselige Arbeit und Schmerz tausend Häuser bauen.

Am Ende wird das Haus von selbst zusammenfallen und der Schatz darunter wird sicher entdeckt.

Aber der Schatz wird nicht dir gehören, denn der Geist erhält dieses Geschenk als Lohn für die Zerstörung des Hauses.“³⁴⁹

³⁴⁶ Vgl. *Maṣnavī* II, 262-265.

³⁴⁷ Vgl. *Maṣnavī* V, 71-72.

³⁴⁸ Vgl. *Maṣnavī* V, 680.

³⁴⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2540-2544; *Maṣnavī* IV, 2539-2543.

In diesem Gedicht symbolisiert „das Haus“ den Körper, „Jemen“ die Seele und „Achat“ symbolisiert die Eigenschaften der Seele. Schließlich empfiehlt Rūmī, dass der Mensch seine Seele gegen den Körper stärken solle.³⁵⁰

Rūmī vergleicht den menschlichen Körper mit einem Weizenkorn. Wer die Vorratskammer erreichen wolle und sich auf dem Weg dahin nicht von einem einzigen Weizenkorn ablenken lasse, der würde den wahren Schatz erlangen.

„Weil du das Haus als Hindernis vor dem Schatz betrachtetest und das eine Korn als Hindernis vor hundert Kornlagern.

Dann wirst du dieses Korn ins Feuer werfen und das einzige eines Menschen würdige Glaubensbekenntnis annehmen.

O du, der für ein einziges Blatt den Garten aufgegeben hat, du bist wie ein Wurm, der für ein Blatt aus dem Weinberg gezogen ist.“³⁵¹

Weiterhin stellt Rūmī fest, dass sich auf den Körper zu beschränken ähnlich sei, wie sich auf ein einziges Weinblatt zu konzentrieren, und dabei auf den gesamten Weinberg zu verzichten.³⁵²

Rūmī stellt die Schwächung der seelischen Dimension des Körpers so dar, als sei der Körper wie eine hohe Mauer und die Eigenschaften und Begierden des Körpers seien dessen einzelne Steine. Dem Schöpfer zu dienen, symbolisiert er mit dem Wasser des Lebens (*āb-ı hayāt*). Wer sich in die Stimmen des Wassers verliebe, werde seine Seele vom Körper und dessen Eigenschaften befreien. Die Stimme des Wassers deutet in diesem Zusammenhang auf die Namen und die Wesensattribute Gottes hin. Diejenigen, die die Quelle erreichen möchten, werden der Stimme des Wassers, also den Zeugnissen Gottes, seinen Schöpfungen und seiner Macht folgen.³⁵³

„Solange diese Mauer den Kopf hoch trägt, ist sie ein Hindernis für die Verneigung des Kopfes.

Es ist unmöglich, die Niederwerfung auf dem Wasser des Lebens zu vollbringen, solange ich nicht von diesem irdischen Körper erlöst bin.

Je durstiger jemand auf der Mauer ist, desto schneller reißt er Ziegelsteine und Ton heraus.

³⁵⁰ Vgl. Konuk VIII (ohne Datum), 215-216.

³⁵¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2535-2537; *Maṣnavī* IV, 2534-2536.

³⁵² Vgl. *Maṣnavī* IV, 2536-2538.

³⁵³ Vgl. Konuk III, 339-340.

*Je mehr jemand in das Geräusch des Wassers verliebt ist, desto größere Klumpen reißt er aus dem Hindernis.*³⁵⁴

Körper und Geist seien wie Feuerstein und Schlageisen. Gemeinsam würden sie Feuer und Flamme hervorbringen.³⁵⁵ Außerdem gleiche der menschliche Körper einem kostbaren Eisen, welches durch Gottes Gebote poliert und somit zu einem wertvollen Spiegel wird. Wende er sich hingegen seinen Wünschen und seinem Ego zu, so werde das Eisen an Derbe zunehmen und einem schwarzen wertlosen Metall ähneln.³⁵⁶

In den Darstellungen von Rūmī, die auf die Beziehungen zwischen Seele und Körper eingehen, ist ein Gedanke unmittelbar präsent, der sich in den folgenden Worten ausdrücken lässt: „*Sterbt! bevor ihr gestorben seid.*“³⁵⁷ Mit diesem Satz erinnern die Sūfīs ständig daran, dass der Mensch die Stunde der Abrechnung mit Gott nicht vergessen soll und ebenso nicht versäumen soll Gutes zu tun sowie ein guter Mensch zu sein.

³⁵⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1212-1215; *Maṣnavī* II, 1206-1209.

³⁵⁵ Vgl. *Maṣnavī* IV, 3759-3760.

³⁵⁶ Vgl. *Maṣnavī* IV, 2470-2476.

³⁵⁷ Zit. Schimmel 1995, 197.

3.2.2 Leben im Mutterleib

In Rūmī's Werken wird für die Darstellung des irdischen Lebens neben den wechselhaften Beziehungen von Körper und Seele vielerorts auch das Jenseits zum Vergleich mit dem Diesseits herangezogen. Für den Menschen ist das Diesseits wie das Leben im Mutterleib. Es fühlt sich eng und dunkel an und, verglichen mit den unendlichen Möglichkeiten und Reichtümern des Jenseits, sind sogar die prachtvollsten Gaben im Diesseits unzureichend und unvollkommen.

„Als der Mensch Embryo war, war Blut seine Nahrung. Auf gleiche Weise bezieht der wahre Gläubige aus Schmutz Reinheit.

Als er vom Blut entwöhnt war, wurde Milch zu seiner Nahrung; und durch die Entwöhnung von der Milch wurde er zu einem Esser.

Und durch die Entwöhnung von Nahrungen wird er wie Luqmān; er wird zum Jäger des verborgenen Wilds.

Wenn jemand zu dem Embryo im Mutterleib sagen würde: ‚Draußen ist eine äußerst gut geordnete Welt,

Eine angenehme Erde, weit und breit und hundert Freuden und so viele Dinge zum Essen gibt es dort.

Berge und Seen und Ebenen, duftende Obstgärten, Haine und Saatfelder.

Warum trinkst du Blut im Gefängnis dieses engen Ortes, inmitten von Beschränkung, Schmutz und Schmerz?‘³⁵⁸

Rūmī beschreibt die Verbundenheit, den Lebenswillen und die Begierde des Menschen nach irdischem Leben als dermaßen intensiv, dass er solche an ihn gerichteten Worte nicht wahrnehmen könne. Der Mensch sei daher nicht bereit, seinen Aufenthaltsort zu verlassen:

„So sprechen auch die Gottesfreunde (auliyā) auf dieser Welt über das Jenseits zum gemeinen Volk

und sagen ‚Diese Welt ist eine äußerst dunkle und enge Grube; draußen ist eine Welt ohne Geruch und Farbe‘.

Keines ihrer Worte erreicht das Ohr eines Einzigen von ihnen, denn die Begierde ist ein großes und solides Hindernis.

Die Begierde verschließt das Ohr dem Hören; Eigennutz verschließt das Auge dem Sehen,

³⁵⁸ Zit. *Magnavī* (Ü: Komitee) III, 50-55; 59; *Magnavī* III, 50-55; 59.

ebenso wie im Falle des Embryos die Begierde nach dem Blut, das seine Nahrung in dieser niederen Heimat ist,

*Ihn von den Nachrichten über diese Welt abhielt: Er kennt keine Nahrung außer Blut.*³⁵⁹

Ogleich die Barmherzigkeit Gottes den Embryo in die Außenwelt ruft, wendet er sich davon ab und möchte im Mutterleib bleiben. Rūmī betont das Misstrauen, das gegenüber dem Ungewissen besteht. Die Situation, in der sich der Mensch befindet, würde ihn daran hindern, an Dinge zu glauben, die er wahrnimmt; da er niemandem Glauben schenkt, hielt er die Worte vom Jenseits für eine Lüge und Irreführung.

Der Embryo im Mutterleib versteht nicht, dass sogar die Nahrung, die er bekommt, von der Außenwelt stammt. Er ist ähnlich wie ein Vogel im Käfig, der glaubt, dass es nur im Käfig Körner gibt, und nicht weiß, dass Wasser und Nahrung von außerhalb des Käfigs gebracht werden.³⁶⁰ Rūmī gibt als weiteres Beispiel einen blinden Vogel, der das Süßwasser nicht kennt und dem daher das bittere Wasser wie das *kausār*-Wasser aus einer Quelle des Paradieses vorkommt. So angenehm ist auch dem Embryo der Mutterleib.³⁶¹

Weiterhin sei die Situation des Menschen auf der Erde wie die eines Säuglings, der sich ausschließlich von Muttermilch ernährt. Solange der Säugling nicht von der Muttermilch entwöhnt werde, könne er nicht in den Genuss der Vielfalt köstlicher Früchte und Speisen kommen:

„Wo ist die Amme, die dem Säugling den Weg zu anderer Nahrung als der Muttermilch zeigt,

Und die ihm zwar den Weg an ihre Brust versperrt, aber den Weg für hundert Gärten öffnet?

Denn die Brust ist für dieses schwache Kind zu einem Hindernis geworden, das es von tausend Freuden und Speisen abhält.

*Unser Leben hängt also von der Entwöhnung ab. Bemühe dich Stück für Stück. Die Rede ist zu Ende.*³⁶²

Im Grunde beginne die irdische Reise des Menschen, welche Rūmī mit der Situation des sich im Mutterleib befindenden ungeborenen Kindes vergleicht, mit der Vertreibung

³⁵⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 63-68; *Maṣnavī* III, 63-68.

³⁶⁰ Vgl. *Maṣnavī* III, 3963-3970.

³⁶¹ Vgl. *Maṣnavī* IV, 2593.

³⁶² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 46-49; *Maṣnavī* III, 46-49.

Adams aus dem Paradies. Während der Mensch im Paradies stark sei und sogar die Pranken der Löwen brechen könne, empfinde er im Diesseits Trennungsschmerz und sei so vereinsamt wie eine Hand, die vom Körper getrennt wurde. Gott der Barmherzige, der die Hilferufe jener, die in Not geraten sind, erhöere, gewähre auch Adam und seinem Geschlecht den Einlass in sein Paradies, womit er seinem Diener seine Liebe zeige.³⁶³

So angenehm und fröhlich auch das irdische Leben sein mag, so vertritt Rūmī dennoch die These, dass das Diesseits sich für den Menschen wie ein Gefängnis anfühle, während das Jenseits ein Ort fortwährender Erheiterung und des ewigen Festes sei.³⁶⁴ Daher gleicht der Tod des Menschen dem Entkommen aus einem engen Schacht und der Besteigung eines Throns und einer Lebensführung im Königspalast. Würden denn die Gesandten Gottes diese Welt verlassen, wenn sie nicht wie ein enger Schacht wäre? Die Propheten, die von der Enge des Diesseits gelangweilt sind, hätten sich in die Welt der Raumlosigkeit begeben.³⁶⁵

Die meisten Menschen hätten eine Neigung, ihr Leben nach äußeren Gegebenheiten wie Aussehen, Farbe und Zahl zu richten.³⁶⁶ Wie nach 'Aṭṭār aber hinlänglich bekannt ist, ist die Welt nicht wertvoller als ein Atom. Sie ist im Grunde sogar wertlos. Um die Vergänglichkeit des Diesseits sinnbildlich vor Augen zu führen, vergleicht Rūmī die Welt mit einer Brücke, auf der nichts gebaut werden kann.³⁶⁷ In einer weiteren Darstellung ist das Diesseits eine sehr kurze Frist, die aus einem Augenblick besteht.³⁶⁸

Die Bevorzugung des Jenseits gegenüber dem Diesseits, ist eines der meist behandelten Themen der klassischen Sūfī-Werke. Die Sūfīs haben mit dieser Argumentation den Stellenwert des Jenseits betont und auf ein Leben hingewiesen, in dessen Mittelpunkt die Abrechnungsidee steht. So gesehen ist das Diesseits wie eine Erzieherin, während das Jenseits einer Mutter gleichkommt. Ein Mensch orientiere sich in seiner Kindheit nach dem Erzieher. Wenn er aufwächst und seine Mutter kennenlernt, würde er nicht mehr die Hände der Erzieherin halten, sondern die seiner Mutter.³⁶⁹

Selbst wenn das Diesseits ein Topf aus Gold und das Jenseits ein Topf aus Ton wäre, so würde der Mensch den Topf aus Ton vorzuziehen. Solange der Mensch aber nicht auf die

³⁶³ *Dīvān-i Shams* I, 222:2506-2510.

³⁶⁴ Vgl. *Maṣnavī* I, 526-527.

³⁶⁵ Vgl. *Maṣnavī* III, 3537-3539.

³⁶⁶ Vgl. *Maṣnavī* III, 3855-3857.

³⁶⁷ Vgl. Ritter 1955, 45.

³⁶⁸ Vgl. *Maṣnavī* I, 1143.

³⁶⁹ Gramlich 1995, 55.

Welt verzichte, könne er die Tür zum Jenseits nicht öffnen. Daher bilde der Verzicht auf das Diesseits den Schlüssel für das Jenseits.³⁷⁰ Das Diesseits gegenüber dem Jenseits zu begehren, sei ähnlich wie die Bevorzugung eines Gifts gegenüber dem Honig. Wer sich in das Diesseits verliebe, bleibe wie eine Eule in der Fremde, und wer dem irdischen Leben den Rücken kehre, finde den Weg zum Himmel so schnell, wie ihn Jesus gefunden habe.³⁷¹

³⁷⁰ Gramlich 1997, 47

³⁷¹ Vgl. Tatcı, Yunus Emre Divāni-Inceleme 1990, 367.

3.2.3 Das irdische Leben ähnelt einem Baum

Bei einem weiteren Vergleich des irdischen Lebens zieht Rūmī das Bild eines Baumes heran. Die Menschen würden sich wie unreife Früchte an einem Baum verhalten, die nicht vom Baum gepflückt werden möchten. Sie würden sich im vergänglichen Diesseits verlieren, ohne ihre Gedanken auf metaphysische und physische Schöpfungsprozesse zu richten:

„So kommst du aus dem Nichtsein ins Sein. Sag jetzt, wie bist du gekommen?

Du kamst trunken.

Du erinnerst dich nicht daran, wie du gekommen bist, doch wir wollen dir einen Hinweis geben.

Lasse deinen Verstand zurück, und sei dann aufmerksam! Schließe dein Ohr, und höre dann!

Nein, ich werde es nicht erzählen, denn du bist immer noch unreif; du bist im Frühling, du hast den Monat Juli noch nicht erlebt.

Diese Welt ist wie der Baum, o Edle, und wir sind wie die halbreife Frucht an diesem Baum.

Die unreifen Früchte haften fest am Zweig, denn in ihrer Unreife sind sie nicht für den Gaumen geeignet.

Wenn sie voll reif und süß geworden sind, halten sie sich nur noch lose am Zweig fest.

Wenn der Mund durch dieses Glück versüßt worden ist, erscheint das Reich der Welt dem Menschen kalt.“³⁷²

³⁷² Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) III, 1289-1296; *Maṣnavī* III, 1288-1295.

3.2.4 Das Diesseits als Ort des Vermögensaufbaus

In der süfischen Lehre wird auf eine gewisse wirtschaftliche Unabhängigkeit Wert gelegt. Denn diese bildet die Grundlage für eine unabhängige Lebensführung des Sūfīs und seiner Familie und stellt die Versorgung mit dem Notwendigen sicher, jedoch sind extreme Gier und das außergewöhnliche Verlangen nach Reichtum verpönt. In dieser Hinsicht vergleicht auch Rūmī das Diesseits mit einem Hamam (Dampfbad). Demnach sind die Menschen, die sich ausschließlich auf das Geld und Gold konzentrieren, gleichzusetzen mit Menschen, die für das Dampfbad Brennholz sammeln, um es zu beheizen, damit andere Menschen die Wärme genießen können.³⁷³

In einem weiteren Beispiel vergleicht Rūmī die Liebe zu Geld und Reichtum mit dem Verhalten eines Kleinkindes, welches mit Steinen spielt, die es gesammelt hat und mit niemandem teilen will:

„Es ist, wie wenn ein Kind seinen Rocksack mit Scherben gefüllt hat, denn es zittert um sie wie der Besitzer von Reichtümern.

Wenn du ihm ein Stück wegnimmst, beginnt es zu weinen; und wenn du ihm das Stück zurückgibst, beginnt es zu lachen.

Da das Kind nicht das Gewand des Wissens trägt, haben sein Weinen und sein Lachen keine Bedeutung.

„Da der Reiche das, was nur geliehen ist, als seinen Besitz betrachtet, zittert er um diesen falschen Reichtum.

Er träumt, dass er Reichtum besitzt, und fürchtet sich vor dem Dieb, der ihm den Sack wegnehmen könnte.

Wenn der Tod ihn am Ohr zieht und aus dem Schlummer aufweckt, macht er sich daran, seine Ängste zu verspotten.³⁷⁴

Rūmī behauptet, dass Gott der einzige Künstler der Goldproduktion sei. Er erläutert dass die Missachtung des Künstlers und die Gier nach seinem Produkt, mit dem Besteigen eines königlichen Throns aus Holz zu vergleichen seien. Weiterhin beklagt er sich über den Menschen, der nicht einmal das Ergrauen seines Haares verhindern könne und dennoch ganz danach vernarrt sei, König zu werden und sogar daran glaube, der König der Welten zu sein. Orientiere sich der Mensch jedoch nach dem Künstler und beuge sich vor ihm,

³⁷³ Vgl. *Maṣnavī* IV, 239-253.

³⁷⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2636-2641. *Maṣnavī* III, 2635-2639.

dann würde der Künstler aus diesem Menschen einen Alchimisten machen, der in der Lage wäre, alles, was er berührt, in Gold und Silber zu verwandeln.³⁷⁵

Die irdischen Güter sind für Rūmī der Pfeifton eines Jägers, der damit die Vögel lockt. Jener Vogel, der auf diesen Trick hereinfällt, schadet nur sich selbst.³⁷⁶

In seinen Schilderungen ist vor allem die Beschreibung des Wassers und des Schiffes sehr ausdrucksvoll. Demnach seien die irdischen Reichtümer ähnlich wie das Wasser, das nicht in das Innere des Schiffes einsickern dürfe. Solange kein Wasser in das Schiff einsickere, stelle die große Wassermenge keine Gefahr für das Schiff dar. Im Gegenteil sei die große Wassermasse sogar nützlich für die Sicherheit des Schiffes:

„Was ist diese Welt? Gottvergessen sein; sie ist nicht Handelsware und Silber und Waagen und Frauen

Was den Reichtum betrifft, den du für die Liebe zur Religion besitzt, sagt der Prophet: ‚Wie schön ist diese Habe!‘

Wasser im Boot ist der Ruin des Bootes, Wasser unter dem Boot ist sein Halt.

Weil er Wohlstand und Besitz aus seinem Herzen vertrieben hatte, nannte sich Salomo ‚arm‘.

Der verschlossene Krug im rauen Wasser schwimmt wegen seinem winderfüllten Herzen auf dem Wasser.

Wenn der Wind der Armut in Jemandem ist, bleibt er friedlich auf der Oberfläche des Wassers dieser Welt.

Obwohl die ganze Welt sein Königsreich ist, ist dieses Königtum in den Augen seines Herzens nichts.“³⁷⁷

³⁷⁵ Vgl. *Masnavī* IV, 654-663.

³⁷⁶ Vgl. *Masnavī* III, 220-234.

³⁷⁷ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) I, 983-989; *Masnavī* I, 984-990.

3.2.5 Das Diesseits als Ort zum Spielen und als schwülwarmes Dampfbad

Rūmī's Diesseits-Vorstellungen stellen das irdische Leben auch als einen Ort des Spielens dar. Aus diesem Blickwinkel betrachtet er alles, was für den Menschen auf der Welt als fundamental erscheint und seine ganze Aktivität und Beschäftigung mit der Welt bestimmt. Das irdische Leben zu begehren ist für Rūmī ähnlich wie jenes Spiel, in dem die Kinder Vater, Mutter, Kind spielen:³⁷⁸

„Alle Menschen sind Kinder, außer dem, der von Gott berauscht ist, niemand ist erwachsen, außer dem, der sich von Begierde befreit hat.

Er sagte: ‚Diese Welt ist ein Spiel und ein Zeitvertreib, und ihr seid Kinder‘; und Gott spricht die Wahrheit.

Wenn du Spielen nicht aufgegeben hast, bist du ein Kind; wie willst du ohne Reinheit des Geistes völlig vernünftig sein? „³⁷⁹

Rūmī fordert dazu auf, sich exemplarisch ein Kind vorzustellen, welches sich beim Spielen die Zeit vertreibt, hin und her läuft, in Gegenwart seiner Freunde sein Zuhause und seine Eltern vergisst und vom Spielen dermaßen besessen ist, dass es sogar seine Kleider auszieht und diese beiseitelegt, um besser spielen zu können. Das Kind stelle selbst nach einiger Zeit nicht fest, dass ein Dieb seine Sachen mitgenommen habe, denn seine Spiellust sei so ausgeprägt, dass er nicht nach Hause gehe, auch nicht, wenn die Dunkelheit einbreche. Die Situation des Menschen sei ähnlich. In seinem Vergleich stellt der Tod den Dieb dar, der die Kleider des Kindes, das nicht nach Hause gehen wolle, entwende.³⁸⁰

Rūmī vergleicht weiterhin das irdische Leben mit einem weit ausgedehnten Flachland. Der Mensch sei mit engen Schuhen auf diesem Flachland auf einem Spaziergang. Beobachter, die das Flachland sehen, würden sich selbst sagen: Oh! Wie schön für ihn. Er kann auf dieser weiten Ebene bequem und langsam spazieren, sich hin und her schwingen und die weite Ebene genießen. Die Beobachter wüssten aber nicht, dass den Spaziergänger auf dieser weiten Ebene die Schuhe drücken und er darunter leidet. So ähnlich seien auch viele Menschen. Jeder Mensch im Diesseits habe – bildlich gesprochen – eine Schuhe, die drücken. Dies seien seine Strapazen und Sorgen. Außerdem sehe der Mensch meist nur den eigenen drückenden Schuh und bei anderen sehe er Sorgenlosigkeit.

³⁷⁸ Vgl. *Magnavī* I, 3434-3435.

³⁷⁹ Zit. *Magnavī* (Ü: Komitee) I, 3430-3432; *Magnavī* I, 3429- 3431.

³⁸⁰ Vgl. *Magnavī* VI, 453-458.

Rūmī kritisiert, dass viele Menschen mit den Gaben, die ihnen von Gott beschieden wurden, nicht zufrieden seien und mit Argusaugen auf die Segnungen und das Wohlbehagen der anderen schauen und diese beneiden. Rūmī vergleicht diese Welt mit der Wüste:

„Die Welt ist, als ob du enge Schuhe anziehst, o Fehlgeleiteter, und in eine weite Wüste gehst. Die Größe der Wüste wird dir eng; Wüste und Ebene werden zum Gefängnis für dich.

Wer dich von weitem sieht, sagt: ‚Er blüht wie eine frische Anemone in dieser Wüste.‘

Er weiß nicht, dass du wie die Ungerechten äußerlich im Rosengarten bist, während deine Seele klagt.“³⁸¹

Rūmī versucht mit dem Bild des irdischen Lebens als heißes Dampfbad zu verdeutlichen, dass sich der Mensch im irdischen Leben trotz der angenehmen Atmosphäre, die der in einem Dampfbad ähnelt, nicht lange aufhalten kann und rasch nach draußen will, um frische Luft zu schnappen. Außerdem spiele dann die Größe des Dampfbades keine Rolle mehr, da es sich für die Badegäste eng und langweilig anfühle.³⁸² Das Bild des Dampfbades muss für Rūmī naheliegend gewesen sein, denn zu seinen Lebzeiten gab es große, saubere und behagliche öffentliche Dampfbäder (*hamam*), die von Reisenden, aber auch von der einheimischen Bevölkerung besucht wurden. In diesen Dampfbädern kamen Gruppen von Menschen zusammen, um sich wöchentlich zu reinigen und sich dabei zu unterhalten. Bei der Bevölkerung herrschte die Meinung, dass das Thermalwasser der Dampfbäder, das direkt aus der Erde kam und daher nicht erhitzt werden musste, Gelenk- und Muskelschmerzen sowie manch andere Krankheiten heilen konnte.

Die Hitze jedoch konnte manchmal unerträglich werden. Nicht jeder Badegast war daher in der Lage, sich lange im Dampfbad aufzuhalten. Die Dampfbäder waren also ein wichtiger Bestandteil des sozialen Lebens der damaligen Zeit.³⁸³

³⁸¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3548-3551; *Maṣnavī* III, 3547-3550.

³⁸² Vgl. *Maṣnavī* III, 3544-3546.

³⁸³ TDV İslam Ansiklopedisi XV 402f.

3.2.6 Das Diesseits als Getreidefeld

Der Mensch kommt auf die Welt, wächst auf, entwickelt sich weiter, wird erwachsen und verlässt schließlich das irdische Leben. Zurück bleiben seine Taten, die Rūmī in gute und schlechte unterteilt. Qualitativ unterscheidet sich der Mensch sich von den anderen Lebewesen dadurch, dass er über Intelligenz und Herz verfügt. Er verfügt über Gefühle und über die Fähigkeit, das Gute und das Böse zu unterscheiden. Folglich ist der Mensch das einzige Wesen, welches bewusst und verstandesmäßig dazu neigt, sowohl gute als auch schlechte Taten zu vollbringen. Entsprechend versucht Rūmī das irdische Leben durch das Bild eines Getreidefelds zu erläutern, denn der Mensch werde im Jenseits das ernten, was er noch zu im Diesseits gesät hat. Demnach würden gute Taten im Jenseits zu Belohnungen führen, während böse Taten im Jenseits Böses ernten würden.³⁸⁴ Es wird deutlich, dass Rūmī die Welt an sich nicht als böse versteht, da seinen Erläuterungen zufolge der Mensch nach den Taten bewertet wird, die er in der Welt vollbringt. Das Diesseits ist in seinen Schilderungen für solche Menschen schlecht, die sich auf das irdische Vermögen konzentrieren und nicht an Bedürftige denken. Für diejenigen, die gute Werke vollbringen, sei es jedoch als gut zu bewerten.³⁸⁵ In einer weiteren Schilderung ist die Welt mit einem Berg zu vergleichen. Wie man in den Berg hineinrufe, so schalle es auch heraus. Das bedeutet, wenn man in den Berg Gutes hineinrufe, so sei das Echo auch gut; wenn man in den Berg Schlechtes hineinrufe, so höre man auch schlechte Worte. Der Ruf einer Nachtigall in die Berge könne als Echo unmöglich zu dem einer Krähe werden. Rufe der Mensch in den Berg, so höre er eine Menschstimme und nicht das Echo eines Esels.³⁸⁶

Zuletzt verdeutlicht Rūmī erneut, dass der Mensch sein Leben im Jenseits durch seine Taten im Diesseits erbaue:

„Das Paradies wurde nicht aus Material erbaut, sondern aus guten Taten und Absichten.

Die Gebäude dieser Welt sind aus totem Wasser und Erde, jenes Gebäude dagegen ist aus lebendiger Frömmigkeit entstanden.

Die Gebäude dieser Welt gleichen ihren mangelhaften Fundamenten, jenes gleicht seinem Fundament aus Wissen und Wirken.

³⁸⁴ Vgl. *Magnavī* IV, 2987-2989.

³⁸⁵ Vgl. Ritter 1955, 183-184.

³⁸⁶ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 152.

Thron und Palast und Krone und Gewänder unterhalten sich mit den Bewohnern des Paradieses.

*Der Teppich wird dort ohne Teppichausbreiter ausgerollt, das Haus wird ohne Besen gefegt.*³⁸⁷

³⁸⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 475-479; *Maṣnavī* IV, 474-480.

3.2.7 Das Diesseits als Traum

Der Begriff Traum (*ru'yā*) nimmt eine zentrale Stellung in den Werken Rūmīs ein. Mit diesem versucht er, die Vorläufigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens zu verdeutlichen. Dieser Begriff erinnert zugleich an einen Ausspruch des Propheten Muḥammed, in dem es heißt: „Die Menschen befinden sich im Schlaf, wenn sie sterben, erwachen sie.“³⁸⁸ Der Mensch solle sich demnach weder zu sehr auf sein Glück im Traumzustand freuen, noch wegen eines schlechten Traums zu sehr bedrückt sein. Denn das, was im Traum erlebt wird, ist nicht real. Trotzdem gebe es Menschen, die sich für das Diesseits verausgaben, deshalb traurig seien und ihr Leben zu Grunde richten würden. In Wahrheit gebe es aber keinen Grund zur Trauer. Es sei belanglos, ob man sich im Traum im Paradies oder im Kerker sehe. Denn nach dem Erwachen aus dem Traum seien weder das Paradies noch der Kerker da.³⁸⁹

So wie jeder Traum auf das Unbewusste verweise oder ein Erlebnis aus dem Alltag verarbeite, so seien auch die Erlebnisse des Menschen, seine Handlungen, die nicht sinn- und bedeutungslos sind, wie ein Traum. Damit ist gemeint, dass die Erlebnisse des Menschen im Diesseits ähnlich wie ein Traum seien. Diese werden von einem Traumdeuter, den Gott bestimmt habe, im Jenseits gedeutet und erklärt. Jeder Traum sei ein Symbol und habe einen Sinn, der dem Menschen jedoch verschlossen sei. Der Mensch könne seinen Traum selbst nicht verstehen. Rūmī versucht dies am Beispiel eines Gärtners zu verdeutlichen, der in einen Garten kommt, sich die Bäume anschaut und dann sofort sagen kann, ob es sich im Einzelnen um eine Dattelpalme, einen Birnbaum, einen Apfelbaum, einen Granatapfelbaum oder einen Feigenbaum handle, ohne sich vorher die Früchte an den Ästen anzuschauen. Denn das Fachwissen darüber habe er sich bereits vorher erworben. Die weltlichen Verhältnisse seien wie Träume zu deuten. Welchen Sinn diese Träume hätten, können aber nur auserwählte Propheten wissen.³⁹⁰

ʿAṭṭār, der in seinen Werken ebenfalls mit einer düster wirkenden Formulierung die Unbeständigkeit und Gegensätzlichkeit des Diesseits betont, bemerkt, dass die Welt nicht wertvoller sei als ein Quäntchen und ihrer Bestimmung nach lediglich eine vorläufige Station darstelle. Die Welt stelle aus seiner Sicht eine Gefahr für gläubige Menschen dar.³⁹¹

³⁸⁸ Vgl. Schimmel 1995, 542.

³⁸⁹ Vgl. *Dīvān-i Shams* V 2501:26470-26472.

³⁹⁰ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 100-101.

³⁹¹ Vgl. Ritter 1955, 45.

Um die Vergänglichkeit der Welt zu beschreiben, bedient er sich des Beispiels einer Karawanserei mit zwei Toren, die hinein- und herausführen. Das Leben des Menschen sei so kurz wie die Zeitspanne, in der der Mensch zu einer Tür einer Karawanserei hineinkomme und ohne sich aufzuhalten durch die andere wieder herausgehe. Obwohl der Mensch sich bemüht, die Welt zu bebauen, zu kultivieren, zeige sich die Welt gegenüber seiner Arbeit indifferent. Die Anstrengung des Menschen ähnele der einer Kreuzspinne, die fleißig ihr Netz baue, welches aber dennoch plötzlich zerstört werde. Oder die Welt gleiche jemandem, der Gläser auf dem Rücken eines Esels transportiert. Damit die Gläser nicht beschädigt werden, müsse der Esel langsam und vorsichtig geführt werden. Der Mensch mag aber so vorsichtig sein, wie er will, wenn der Esel ausrutsche, gingen die Gläser kaputt und nichts würde übrig bleiben.³⁹²

³⁹² Vgl. Ritter 1955, 46.

3.2.8 Das Diesseits als Magierin

In einer weiteren Diesseits-Beschreibung vergleicht Rūmī die Welt mit einer Magierin, die die Sinne täuscht. Sie sei eine dermaßen große Meisterin, dass sie in der Lage sei, die Sinne der Menschen zu verblenden, sodass sie das Schwarze als weiß, das Weiße als Schwarz sehen. Um seine These zu verdeutlichen, führt Rūmī folgende Geschichte an: Ein König wollte für seinen Sohn ein anständiges und charakterstarkes Mädchen aussuchen, um seine Nachkommenschaft zu sichern und dafür zu sorgen, dass seine Herrschaft fortgeführt wird. Er wünschte sich ein Mädchen aus einer sittlichen Familie. Nach langer Nachforschung und Anstrengung entschied er sich für die Tochter eines Frommen, die aber im Vergleich zu seinen restlichen Untertanen mittellos war. Der König jedoch schätzte ihr geistiges Vermögen. Die Frau des Königs hingegen, welche die Meinung vertrat, dass in der Ehe Gleichheit unter den Paaren herrschen müsse, war streng gegen die Entscheidung des Königs und gegen die Eheschließung ihres Sohnes mit einem armen Mädchen:

„Die Mutter des Prinzen sagte: ‚Du willst unseren Sohn aus Geiz und Kalkül mit einem Bettler verbinden‘.

Der König sagte: ‚Es ist falsch, einen Rechtschaffenen einen Bettler zu nennen, denn durch Gottes Gnade ist er geistig reich‘.

Aus Frömmigkeit nimmt er Zuflucht in Genügsamkeit, nicht aus Schüchternheit und Faulheit wie ein Bettler.

Die Armut, die aus Zufriedenheit und Frömmigkeit entsteht, ist anders als die Armut und Mittellosigkeit der Niedrigen.

Wenn der Bettler ein einziges Korn findet, verbeugt er sich, während der Gerechte in seinem Streben einen Schatz aus Gold zurückweist.“³⁹³

Das Gesicht der Braut strahlte vor Schönheit wie die Sonne in der Frühe. Worte würden nicht ausreichen, ihren Charakter und ihre Ehre zu beschreiben. Doch wurde sie von einer alten Magierin, die den Sohn des Königs liebte, so stark verhext, dass der Kronprinz nicht einmal in die Nähe dieses schönen Mädchens kommen konnte und ihr auch kein Interesse zeigte. Der Kronprinz war tagelang hinter der Zauberin her, die die Macht über ihn hatte. Während alle Menschen in seiner Umgebung über die Situation des Kronprinzen traurig waren und Tränen für ihn vergossen, war der Kronprinz ganz verblendet und vergnügte sich Tag und Nacht mit der alten Magierin. Als der König sich in seiner Verzweiflung innig an Gott wandte und ihn um Hilfe bat, ließ Gott ihn einen noch fähigeren Magier

³⁹³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3130-3134; *Maṣnavī* IV, 3129-3133.

kennenlernen. Schließlich rettete dieser den Kronprinzen aus seiner Lage, was anschließend vom Volk vierzig Tage und vierzig Nächte gefeiert wurde, wobei sogar die Hunde auf den Straßen außer sich vor Freude waren.

Der Prinz, der in dieser Geschichte beschrieben wird, entspreche dem Menschen, der Vater des Prinzen verkörpere den Propheten Adam, vor dem sich die Engel niederwarfen. Das alte Weib, das den Menschen behext und vom Vater getrennt hat, symbolisiere die Welt, während es die Propheten und die vollkommenen Menschen seien, die den einfachen Menschen vom Zauber befreien.³⁹⁴

Wen die Welt verhexe, der habe es schwierig, sich von ihr zu befreien. Die Welt sei wie ein Fischer. Wer an dessen Angel hängt, werde von Wellen aus Kummer und Sorge mitgeschleppt. Rūmī umschreibt es wie folgt:

„Die Hexe von Kabil ist diese Welt, die den Menschen zum Gefangenen von Farbe und Duft macht.

*Weil sie dich in den verschmutzten Strom geworfen hat, rezitiere und sage dauernd ‚Sprich: Ich nehme meine Zuflucht‘.*³⁹⁵

Damit du von dieser Hexerei und diesem Elend befreit wirst, bitte den Herrn des Morgengrauens darum, dass du ‚ich nehme meine Zuflucht‘ sagen kannst.

Der Prophet hat deine Welt eine Zauberin genannt, weil sie mit ihren Zaubersprüchen die Menschheit in die Grube geworfen hat.“³⁹⁶

Gott habe seine Propheten gesandt, um die Menschen von deren starkem Zauber zu befreien. Aus diesem Grunde solle der Mensch, der sich vor deren List schützen will, auf der Hut sein und den geistigen Spuren der Propheten und der Heiligen folgen:

„Sie ist die Knotenanbläserin in deiner Brust; sie hält die Knoten der Hexerei aufrecht.

Die Hexe Welt ist eine äußerst gerissene Frau; es steht nicht in der Macht der Gewöhnlichen, ihren Zauber außer Kraft zu setzen.

Und warum hätte Gott die Propheten geschickt, wenn das Verständnis der Gewöhnlichen in der Lage wäre, ihre Knoten zu lösen?

Höre, suche jemanden mit reinem Atem, der Knoten lösen kann, jemanden, der das Geheimnis von ‚Gott tut was er will‘ kennt.

³⁹⁴ Vgl. Konuk XIII (ohne Datum), 412.

³⁹⁵ Koran 113:1.

³⁹⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3190-3193; *Maṣnavī* IV, 3189-3132.

Die Welt hat dich wie einen Fisch in ihrem Netz gefangen; der Prinz blieb ein Jahr darin und du sechzig Jahre.

In ihrem Netz bist du sechzig Jahre lang in Not; du bist weder glücklich noch auf dem Weg der Tradition des Propheten (sunna).“³⁹⁷

In den mystischen Gedichten von Yunus Emre wird die Welt durch zahlreiche Symbole dargestellt, die Parallelen zu Rūmī's Ansichten aufweisen. So wird das irdische Leben, um nur einige von ihnen zu erwähnen, als Kerker, Einöde, altes Weib, Falle, aber auch als vergänglich, als trügerisches Ziel, als Getreidefeld, als Braut, als Brücke, als Jammertal und als Plage beschrieben.³⁹⁸

‘Attār beschreibt in seinen Symbolen das irdische Leben als ein Nichts, eine Brücke, eine kurze Station oder als ein Glas, dessen Zerbrechen unvermeidlich ist. Weiterhin als einen Tyrannen, ein altes Weib oder als die vergänglichen Bilder, die die Frauen sich auf ihre Hände malen.³⁹⁹

³⁹⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3195-3200; *Maṣnavī* IV, 3194-3199.

³⁹⁸ Vgl. Tatci, *Yunus Dīvānī-Inceleme* 1990, 366.

³⁹⁹ Vgl. Ritter 1955, 45f.

4 Beziehung zwischen dem Schöpfer, dem Menschen und der Welt

4.1 Zur Hierarchie vor der Erschaffung: Der Begriff des Nichtseins in *Maṣnavī*

Nichtsein zählt terminologisch zu den wichtigsten Begriffen in *Maṣnavī*. Nichtsein wird auf Arabisch als *‘adam* und auf Persisch als *nīstī* bezeichnet. Rūmī verwendete zumeist den persischen Begriff *nīstī* und seltener das Wort *‘adam*. Um jedoch die Bedeutung dieses Begriffs Nichtsein zu verstehen, bedarf es einer systematischen Betrachtung und der Bildung eines Schemas.

Im Rahmen der Begriffsklärung stellt sich die Frage, ob der Begriff des Nichtseins bei Rūmī den Leser zur Thematik der *creatio ex nihilo* führt oder ob dieser Begriff als eine Stufe der Schöpfung bzw. eine Stufe des Seins verstanden werden kann. Wenn Letzteres der Fall ist, ist zu erwägen, ob in *Maṣnavī* ein System vorliegt, welches das Sein erklärt. Anschließend wäre zu prüfen, ob davon ausgehend anhand seiner Werke ein Denksystem gebildet werden kann, wie es z.B. bei Ibn ‘Arabī der Fall ist. Schimmel betont, dass der Begriff des Nichtseins bei Rūmī nicht einfach zu verstehen ist und auch in *Maṣnavī* keine eindeutigen Konturen gewinnt.⁴⁰⁰

Im Weiteren soll versucht werden, den Sachverhalt des Seins anhand des Ansatzes von Ibn ‘Arabī näher darzustellen und zu erläutern.

In diesem Zusammenhang soll aber nochmals betont werden, dass in *Maṣnavī* selbst kein Schema in dieser Form erkennbar ist. Was Rūmī mit dem Nichtsein meint, kann jedoch erst nach den Erklärungen des folgenden Abschnitts verstanden werden.

Das Wort Liebe zählt beispielsweise zu den von Rūmī am meisten verwendeten Wörtern. Jedoch hat das Wort Liebe in *Maṣnavī* je nach Kontext des Themas und Abschnitts unterschiedliche Bedeutungen. Dies scheint auf den ersten Blick widersprüchlich zu sein, in Wahrheit liegt jedoch kein Widerspruch vor. Die Bedeutungsänderung erfolgt eher aus der Vorgehensweise des Dichters, der in jedem seiner Gedichte bestimmte Wörter und Symbole in unterschiedlicher Bedeutung verwendet.

Nach den anschließend folgenden Erläuterungen soll – bevor sich die vorliegende Arbeit mit der Schöpfung des Universums und des Menschen bei Rūmī befasst – der Versuch unternommen werden, den Begriff des Nichtseins bei Rūmī in Anlehnung an den

⁴⁰⁰ Vgl. Schimmel 1982, 90.

geschlossenen Denkansatz von Ibn ‘Arabī zu erklären. Zunächst ist darzulegen, warum Ibn ‘Arabīs System ein guter Ansatz dafür ist, Rūmī’s Gedanken zu erklären. Rūmī erklärt die Erschaffung der Welt mit dem Begriff Nichtsein (*nīstī*), aber es ist zu klären, was dieser Begriff aus Rūmī’s Sicht bedeutet. Benutzt er noch andere Begriffe um die Erschaffung zu erklären oder nicht? In Rūmī’s Werken wird der Begriff Nichtsein (*nīstī*) immer in verschiedenen Bedeutungen verwendet, aber er ist immer positiv. Die Erschaffung wird nur mit diesem Begriff erklärt, aber in verschiedenen Bedeutungsnuancen, die nicht systematisierbar sind.

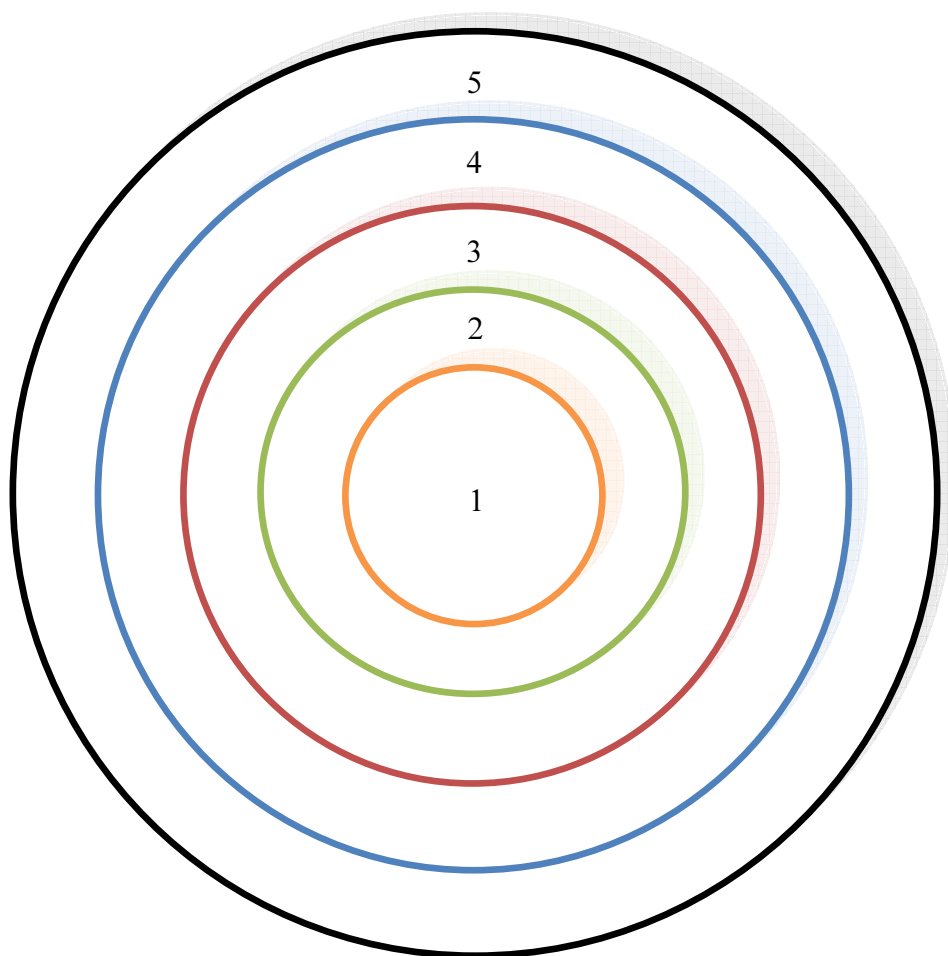


Abbildung 4: Die fünf Stufen des Seins/Nichtseins⁴⁰¹

Im Folgenden wird zunächst Ibn ‘Arabī’s System im Zusammenhang mit der vorstehenden Abbildung erklärt, wobei auch die Begriffe, die Rūmī in Zusammenhang mit dem Nichtsein verwendet, in Anlehnung an den Ansatz von Ibn ‘Arabī inhaltlich konkretisiert werden:

⁴⁰¹ Vgl. Rahmati 2007, 42.

1.) Absolutes Sein (*‘ālam al-ġāib/martaba al-ġāib*):

Dies ist die höchste Stufe des Seins. Diese Stufe wird auch als *aḥadiyya* oder *martaba al-ġāib* (unsichtbar, verborgen)⁴⁰² oder *lā taayyūn* (das Innere) bezeichnet.⁴⁰³ Bei diesen Bezeichnungen handelt es sich um Ausdrücke, die in den *Maṣnavī*-Kommentaren in Zusammenhang mit dem Thema der Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuġūd*) benutzt werden. Diese Stufe kann nicht durch Ratio und Gefühle erreicht oder verstanden werden.

Diese Stufe soll mit einem Beispiel aus dem Kommentar von Avni Konuk dargestellt werden. In dem Beispiel wird versucht, das absolute Sein anhand eines Baums zu erklären. Der Baum entsteht aus Samen, die in die Erde gepflanzt werden und im ersten Stadium nicht sichtbar sind. Diese Stufe kann als der Kern des Samens, ja sogar als der Kern des Kerns verstanden werden. Es existiert kein Gegensatz zu dieser Stufe.⁴⁰⁴

Diese Stufe wird zugleich auch inhaltlich mit „rein sein“, „fern einer Mischung sein“ gleichgesetzt.⁴⁰⁵

Der Begriff des Nichtseins verweist bei Rūmī je nach Kontext manchmal unmittelbar auf die Stufe des absoluten Seins, enthält manchmal jedoch keinen direkten Hinweis darauf oder es ist unklar, auf welche Stufe er verweist. Auf den Begriff des Nichtseins wird weiter unten eingegangen.

Wenn Rūmī mit dem Begriff des Nichtseins auf die Stufe des absoluten Seins hinweist, dann muss klar betont werden, dass in diese Stufe seinem Denkansatz keinen Gegensatz kennt. Wenn Rūmī bildhafte Aussagen über die Einheit des Seins vorbringt, dann erwähnt er, dass das absolute Sein keinen Gegensatz hat und daher niemals erkannt werden kann.

Im ersten Teil der Arbeit wurde die Gotteserkenntnis behandelt. In diesem Abschnitt wurde erklärt, dass es für alles einen Gegensatz gibt, mit Ausnahme des absoluten Seins. Diese Stufe ist davon ausgenommen: Sie ist einzigartig und kann niemals vollständig begriffen werden, so dass es nicht möglich ist, einen Gegensatz zu finden. Bei ihr handelt es sich um das absolut Gute und Schöne. Vor ihm ist das absolut Böse und das absolut Hässliche nicht existent wie gleich näher erläutert wird. Wenn Rūmī mit dem Begriff des Nichtseins auf diese Stufe hinweist, dann ist dieser Begriff kontextuell als absolutes Sein zu verstehen. Daraus lässt sich ableiten, dass das absolute Nichtsein nicht vorhanden ist. Das hier kurz Umrissene wird in den folgenden Abschnitten weiter vertieft.

⁴⁰² Vgl. Rahmati 2007, 42.

⁴⁰³ Vgl. Izutsu 1966, 17f.

⁴⁰⁴ Vgl. Konuk XI, 451-452.

⁴⁰⁵ Vgl. Schimmel 1995, 378.

2.) Die Welt der Geister (*‘ālam al-arwāḥ*):

In der ersten Stufe beginnt sich das unbekannte und geheime absolute Sein zu offenbaren. In der zweiten Stufe ist das Wissen über die Dinge völlig unbekannt. Diese Stufe spiegelt die Nähe zur Verborgenheit wider.⁴⁰⁶ In diesem Zustand lässt sich das Sein (*wuḡūd*) zu der Stufe der Seele herab. Die Grundformen der Dinge kommen als einfache Substanz (*ḡauhar*) auf. Auf dieser Stufe haben diese einfachen Substanzen weder Form noch Farbe, wie sie auch zeitlich und räumlich nicht begrenzt sind. Nur Dinge, die zeitliche und räumliche Grenzen haben, haben einen Körper. Die einfachen Substanzen sind nichtkörperliche Dinge. Diese Stufe kann mit den Sinnesorganen nicht erfasst werden.⁴⁰⁷

3.) Die Welt der Archetypen (*‘ālam al-miṣāl*):

Alle Grundformen der Dinge befinden sich in dieser Stufe als Form davon, wie sie in der phänomenalen Welt gesehen werden. Die Dinge können in dieser Stufe wahrgenommen werden. Deswegen wird diese Stufe die Welt der Träume genannt. Jemanden im Traum zu sehen ist jedoch so, als würde man ihn sehen, obgleich er tot ist.⁴⁰⁸ Die Dinge existieren als schöne Wesen fernab von Teilung, Trennung und Zerstückelung.⁴⁰⁹

4.) Die phänomenale Welt (*‘ālam al-mulk, ‘ālam aš-šahāda*):

Auf dieser Stufe stehen die irdischen Dinge vor der sinnlichen Welt. Die Dinge befinden sich in einer Verfassung, in der sie die Teilung und Trennung akzeptieren können.⁴¹⁰ Dies kann mit dem Zustand eines Samens erklärt werden, der als Spross den Boden verlässt.

5.) Die umfassende Welt des Menschen (*insān al-kāmil*):

Auf dieser Stufe sind die Dinge sichtbar. Dies ist die sichtbare Welt. Denn der vollkommene Mensch ist das Ziel der umfassenden Welt oder des Universums.⁴¹¹ Rūmī spricht in *Masnavī* manchmal von der Welt der Farben und Zahlen, wo er auf diese Stufe hinweist. Nach Ibn ‘Arabī finden alle Zahlen ihren Ursprung in der Zahl 1. Sie ist die Ursache aller Zahlen. Alle Zahlen finden durch die 1 ihre Bedeutung. Jegliche andere Zahlen können durch diese eine Zahl ersetzt werden. Trotzdem haben alle Zahlen eine eigene Wahrheit und einen eigenen Körper.⁴¹²

⁴⁰⁶ Vgl. Rahmati 2007, 42.

⁴⁰⁷ Vgl. Eraydin 1990, 269.

⁴⁰⁸ Vgl. Simsek 206, 2008.

⁴⁰⁹ Vgl. Simsek 206, 2008.

⁴¹⁰ Vgl. Simsek 206, 2008.

⁴¹¹ Vgl. Rahmati 2007, 42.

⁴¹² Vgl. Izutsu 1966, 72.

4.1.1 Das Nichtsein (*nīstī*) als schöpferisches Handeln

Nach Rūmī ist Nichtsein ein Erschaffungsort, an welchem Gott alle Geschöpfe und Dinge erschaffen hat. In Wirklichkeit steht Gott außerhalb des Inneren und Äußeren. Der Verstand und die anderen Fähigkeiten des Menschen sind zu begrenzt, um ihn in seinem Wesen zu begreifen. In diesem Sinne ist der Begriff des Erschaffungsortes eine metaphorische Aussage aus Rūmīs Sicht. Der Begriff des Nichtseins wird im Folgenden anhand eines Beispiels erläutert.

„Diese Welt ist aus Nichtörtlichkeit erschaffen worden, denn die Welt ist aus der Nichtörtlichkeit zum Ort geworden.

Wende dich von der Existenz wieder der Nichtexistenz zu, du suchst den Herrn und gehörst dem Herrn.

Die Nichtexistenz ist der Ort des Gewinns; leugne es nicht: Unsere Existenz des ‘mehr’ und ‘weniger’ ist der Ort der Ausgaben.

Da Gottes Werkstatt die Nichtexistenz ist, gibt es außerhalb der Werkstatt nur Wertlosigkeit.“⁴¹³

Wenn Rūmī auf den Begriff des Nichtseins eingeht, dann gebraucht er ihn positiv. Geht es doch hier um den körperlichen Zustand der nicht existenten Dinge vor ihrer Erschaffung. Das heißt, es geht hier um den Zustand der Dinge, die vor ihrer Erschaffung Gott bereits förmlich-ideell bekannt waren. Was er mit dem Begriff des Nichtseins meint, wird am einfachsten mit dem Architekt-Projekt-Beispiel deutlich gemacht:

„Der Hausbauer sucht ein nicht fertiggestelltes Haus, das in Ruinen liegt und dessen Dach eingefallen ist.

Der Wasserträger sucht einen Topf ohne Wasser und der Zimmermann ein Haus ohne Tür.

Zum Zeitpunkt ihrer Suche eilen sie ins Nichtsein, dann fliehen sie vor dem Nichtsein“⁴¹⁴

In diesem Sinne ist das Nichtsein wie der Erschaffungsort, also das schöpferische Handeln Gottes, zu verstehen und das Wissen über die Erschaffung der Dinge ist bereits in der Allwissenheit Gottes verborgen.

Rūmī nennt weitere Beispiele, um den Sachverhalt anders zum Ausdruck zu bringen: So kann der Schneider sein Können nicht demonstrieren, wenn das Kleid bereits fertig genäht

⁴¹³ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) II, 688-691; *Maṣnavī* II, 684- 687

⁴¹⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 1370-1372; *Maṣnavī* VI, 1370-1372.

ist, und der Schreiner kann nicht arbeiten, wenn die Äste des Baumes bereits zu einer Tür verarbeitet sind. Der erfahrene Knocheneinrenker geht dahin, wo sich jemand einen Fuß gebrochen hat und die Heilkunst sowie der Nutzen der Medizin zeigen sich dort, wo ein Kranker ist. Der gotterkennende Mensch (*‘ārīf*) ist jemand, der das Geheimnis, welches dem Nichtsein innewohnt, erkennt und nicht vor dem Nichtsein flüchtet. Das Nichtsein ist der Erschaffungsort, wo der Künstler seinen Lebensunterhalt verdient und sich versteckt. Wer das Können des Künstlers sehen und ihn erreichen will, der flüchtet nicht vor dem Nichtsein.⁴¹⁵

Rūmī erklärt, dass so, wie man ohne Spiegel sich selbst nicht sehen kann, man auch ohne den Spiegel des Nichtseins das Sein nicht erkennen kann.

„Was ist der Spiegel des Seins? Nichtsein. Bringe das Nichtsein mit, wenn du kein Narr bist.

Das Sein kann nur im Nichtsein gesehen werden; die Reichen zeigen ihre Großzügigkeit den Armen.

Der klare Spiegel des Brotes ist in Wirklichkeit der Hungrige; ebenso ist das Brennbare der Spiegel des Zünders.

Nichtsein und Mangel, wo immer sie erscheinen, sind der Spiegel, der die Vorzüglichkeit aller Künste zeigt.“⁴¹⁶

Rūmī betont, dass das Nichtsein der wahre Schatz ist, welchen man suchen sollte. Aus seiner Sicht gilt, dass derjenige, der das Nichtsein sucht, schneller den Weg findet, der den Menschen zu Gott führt. In *Maṣnavī* wird das so beschrieben:

⁴¹⁵ Vgl. *Maṣnavī* I, 3204-3207:

چونکه جامه جوست و دوزید بود
مظهر فرهنگ درزی چون شود
نا تراشیده همی باید جزوع
تا دور گر اصل سازد یا فروع
خاچه اشکسته بند آنجا رود
کاندر آنجا پای اشکست بود
کی شود چون نیست رنجور نزار
آن جمال صنعت طب آشکار

⁴¹⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3201-3204; *Maṣnavī* I, 3200-3204.

هستی اندر نیستی بتوان نمود
مال دارن بر فقیر آرند جود
آننه صافی نان خود گرسنه است
سوخته هم آینه آتش زنه ست

„Da du die Beschreibung des Meeres des Nichtseins gehört hast, bemühe dich stets, dich auf dieses Meer zu verlassen.

*Da die Grundlage dieser Werkstatt das leere und spurenlose Nichtsein ist,
Und alle Handwerksmeister das Nichtsein suchen und eine zerbrochene Stelle, wo
sie ihre Fähigkeiten zeigen können,
Ist die Werkstatt des Herrn, des Meisters der Meister, notwendig das Nichtsein und
Nichts.*

*Je größer das Nichtsein an einem Ort ist, desto offener ist dort das Werk und die
Werkstatt Gottes.“⁴¹⁷*

Rūmī erklärt diese Vorstellung in anderen Zweizeilern mit dem Begriff des Entwerdens. In diesem Fall soll der Mensch seine eigenen Wünsche aufgeben und sich dem Willen des absoluten Seins ergeben. Der Mensch soll seine eigene innere Welt, seine wahren Wünsche, nach dem Willen Gottes entwerfen, erarbeiten und kanalisieren. Rūmī hebt hervor:

„Warum meidest du das Nichtsein, wo es doch deine Hoffnung ist? Warum streitest du mit deinem eigenen Wunsch?

Wenn dieses Nichtsein mit deinem Wunsch übereinstimmt, warum meidest du dann das Entwerden und das Nichtsein?

O mein Lieber, wenn du nicht innerlich mit Nichtsein übereinstimmst, warum lauerst du dann dem Nichtsein auf?

Du hast dein Herz von allem, was du besitzt, gelöst; du hast das Netz deines Herzens ins Meer des Nichtseins geworfen.

Warum fliehst du dann vor diesem Meer deines Wunsches, das hunderttausendfache Beute in dein Netzgebracht hat?“⁴¹⁸

⁴¹⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 1466-1470; *Maṣnavī* VI, 1466- 1470.

⁴¹⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) VI, 1373-1377; *Maṣnavī* VI, 1373-1377.

4.1.2 Das Nichtsein als das Meer der Liebe

Rūmī setzt die Liebe einem Meer des Nichtseins gleich und erklärt, dass die Vernunft in einem Meer – und damit in der Liebe – untergehe. Wie oben erläutert, erklärt Rūmī, dass das absolute Sein nicht mit Vernunft und rein gedanklich nachvollziehbar und greifbar ist. Also bringt er die Begriffe Nichtsein und Liebe in einem Zweizeiler in eine Beziehung zueinander. Im vorherigen Kapitel wurde das Denkschema von Ibn ‘Arabī aufgezeigt. Würde das Nichtsein in dieses Denksystem eingeordnet, fiel es in die erste Stufe *aḥadiyya* oder *martaba al-ḡāib*. Diese Stufe ist weder durch körperliche Veränderungen noch durch seelische Nachahmung zugänglich. Es ist der Vorstellungskraft nicht möglich, diese Stufe nachzuahmen. Der Zustand des absoluten Seins ist als solcher einzigartig. In den Beschreibungen werden auch keine räumlichen und zeitlichen Beschränkungen des absoluten Seins genannt, die dieses zu einem vorstellbaren Gegenstand machen würden. Rūmī schildert diesen Zustand so:

„Was ist dann Liebe? Das Meer des Nichtseins, in dem die Vernunft untergeht.

Dienerschaft und Herrschaft sind bekannt; diese beiden Schleier verbergen den Zustand des Liebenden.

Hätte das Sein doch eine Zunge, mit der es die Schleier vor dem Seienden heben könnte!

O Atem des Seins, welche Worte du auch äußerst, wisse, dass du dadurch einen weiteren Schleier vor das Geheimnis ziehst.“⁴¹⁹

Die Begriffe der Liebe im *Maṣnavī* sind meist nicht einheitlich verwendet worden und ihre Bedeutung changiert daher, aber zumeist bezeichnet er das absolute Sein. Wie oben erwähnt, ist es für den Menschen unmöglich, das absolute Sein mit Mitteln der Vernunft oder pragmatischen Denkweisen zu begreifen. Der oben zitierte Zweizeiler weist darauf hin, dass sich das absolute Sein fern aller Namen und Eigenschaften vorzustellen sei und es einzigartig sowie rein sei, was durch den Begriff der Liebe verdeutlicht wird.

⁴¹⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4723-4726; *Maṣnavī* III, 4721-4724.

4.1.3 Das Nichtsein als Quelle der Schönheit und der Schönen

In Rūmī's Gedankenwelt beschränkt sich das Nichtsein nicht nur auf die Darstellung und Veranschaulichung des Schöpfungswerks Gottes. Er nennt das Nichtsein auch die wahre und edle Quelle des Guten und des Schönen. Aus dieser Perspektive erscheint die Welt, in der der Mensch lebt und die als die Welt des Sichtbaren beschrieben werden kann, als eine aus Farben und Zahlen bestehende Welt, welche den Menschen verzaubert und in ihren Bann zieht. Die Erscheinungen in der Welt wirken auf den Menschen sehr prunkvoll, und die Welt verfügt zweifellos über eine sehr große Schönheit. Dieser kommt in ihrem eigenen Wertesystem auch ein gewisser Wert zu. Jedoch entstammt diese betörende Schönheit der Welt und ihr Wert nicht aus sich selbst. Die wahre Schönheit stammt aus der Welt des Nichtseins. Gott ist in dieser Hinsicht die einzige und wahre Quelle des Guten und des Schönen.

In *Fīh-ī mā fīhī* werden die Schönheiten auf der Welt mit der Stadt Choresm verglichen; auch *Magnavī* greift auf das Bild dieser Stadt zurück:

„In Chwarizm [Choresm; Anmerkung d. Verfassers] kann niemand wirklich lieben, weil es dort so viele Schöne gibt.

Kaum sehen sie eine Schönheit und schenken ihr das Herz, da sehen sie noch eine Bessere und schenken der das Herz, und die frühere interessiert sie nicht mehr.

*Er sagte: 'Wenn man sich in die Schönheiten von Chwarizm [Choresm; Anmerkung d. Verfassers] nicht wirklich verlieben kann, muss man eben Chwarizm [Choresm; Anmerkung d. Verfassers] lieben, wo es so zahllose Schönheiten gibt'.*⁴²⁰

Choresm symbolisiert hier den Ort des Nichtseins, in dem zahllose mystische Schönheiten und geistige Formen vorhanden sind.

Nach Rūmī ist Gott der Ursprung der Schönheiten und des Guten. Gottes Schönheit ist ewig und absolut, der Mensch und die Welt erhalten nur einen winzigen Teil davon.

„Aus deinem verborgenen Pokal hast du den Kelch der Edlen gefüllt und daraus einen Schluck auf die staubige Erde fallen lassen.

Von diesem Schluck findet sich eine Spur auf den Locken und den Wangen und deshalb küssen Könige die Erde.

Wenn dich schon der mit Staub vermischte Schluck verrückt macht, dann bedenke, was dessen reine Essenz mit dir machen würde!

⁴²⁰ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 159. Schimmel, *Von allem und vom Einen* 1995, 264.

Jeder wird in der Gegenwart[Jeder wird von der Gegenwart; Anmerkung d. Verfassers] eines Erdklumpens, der einen Schluck der Schönheit erhalten hat, hingerissen.

*Ein Schluck ist auf dem Mond und der Sonne und dem Mars; ein Schluck ist auf dem Thron und dem Podest und auf Saturn.*⁴²¹

„Kochte die Erde und wir sind das Ergebnis dieses Kochens. Gib uns noch einen Schluck, denn wir sind ganz untätig.

Wenn es erlaubt wäre, würde ich vom Nichtsein singen und wenn es nicht erzählt werden soll, schweige ich still.“⁴²²

In diesen Zweizeilern wird die Stufe der Einheit als absolut Gut und als absolute Schönheit bezeichnet.

So sind alle Schönheiten des Universums eigentlich nur als Reflexionen der Schönheit der Gottesnamen zu verstehen. Das heißt, Gott selbst ist die Hauptquelle der Schönheit des Universums und der Schönheit der Schöpfung des Menschen.

⁴²¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 372-373; 375-377; *Maṣnavī* V, 372-373; 375-377.

⁴²² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 391-392; *Maṣnavī* V, 391-392.

4.1.4 Das Nichtsein als *faqr*

Der Begriff *faqr* ist einer der am meisten verwendeten Termini in den klassischen Sūfī-Schriften und wird in erster Linie als Gegenteil des Begriffs *gina* verwendet, der „Reichtum“ bedeutet. Rūmī aber hat die Bedeutung dieses Begriffs formell nicht nur auf diesen Inhalt beschränkt. Nach Meinung Rūmīs ist *faqr* ein Zustand, in dem der Mensch keine materielle und geistige Existenz seiner selbst spürt. Das heißt, alles, was den Menschen nicht vergessen lässt, dass er ein Diener Gottes ist, und der Umstand, dass er sich im Diesseits wie jemand in der Fremde fühlt, kann als *faqr* bezeichnet werden. Rūmī nimmt das Wort „*faqr*“ im *Masnavī* so wahr, dass der Mensch sich gegen Gottes Wille als nichtskönnend (*āğz*) versteht. So bezeichnete sich Salomo, obgleich er sehr reich war, ständig als „arm“, da er Gott gegenüber als Nichtskönnender da stand.⁴²³

Aus diesem Blickwinkel heraus handelt es sich bei vielen Erscheinungen wie Krankheit, Kummer und Leid sowie bei Entbehrungen, die sich aus dem sozialen Status des Menschen ergeben, um verschiedene Formen oder um eine Dimension der Armut. Damit ein Sūfī sich jedoch als arm versteht, braucht er nicht unbedingt Entbehrungen in Kauf zu nehmen. Er kann sich jederzeit als arm fühlen, selbst wenn er wohlhabend ist und über einen gesicherten Status verfügt. Denn ein Sūfī sieht in allen Gaben und Möglichkeiten einen Grund dafür, Gott dankbar zu sein. Er betrachtet sich nicht als reich und mächtig, weil er über Reichtümer verfügt. Vor dem Hintergrund dieses Bewusstseins gelingt es dem Sūfī auch, sein emotionales und geistiges Verhältnis zu materiellen Gütern in angemessener Weise abzuwägen. Armut ist am ehesten als eine Eigenschaft des Menschen und des Kosmos zu verstehen, wohingegen „*gina*“ (Reichtum) eine Eigenschaft Gottes darstellt.

Als Bistāmī Gott danach fragte, wie er ihn erreichen könne, antwortete ihm Gott, dass er ihn mit Eigenschaften erreichen könne, die Gott nicht haben würde. Demnach zählen Zustände der Armut und der Erniedrigung, die nur den Menschen und dem Kosmos eigen sind, zu den Eigenschaften, die den Menschen zu Gott führen.⁴²⁴

Dass der Mensch sich als arm betrachtet, heißt, dass er weder über Reichtum noch über Arroganz verfügt. Je stärker sich der Mensch seiner Armut bewusst wird und sein Verhältnis zu Gott aus diesem Blickwinkel heraus bestimmt, desto schneller kann er sich Gott annähern und Gott wird sich dann auch ihm annähern und ihn lieben. Das heißt, dass

⁴²³ Vgl. *Masnavī* I, 988.

⁴²⁴ Vgl. Demirli 2008, 180.

die Armut im Diesseits den Menschen in die moralisch-geistige Welt, in die Welt des wahren Nichtseins, bringt, die als solche die Wahrheit selbst verkörpert.

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, dass Bitteres und Süßes, dass Schmerz und Heilung untrennbar verbunden sind, dass aus der Nacht der Tag entsteht und dass der Winter den Frühling zur Welt bringt.

Dieser Zustand des Auf- und Abbaus ist ein Prozess, der kontinuierlich verläuft und stets auf die Welt des Nichtseins verweist.

Rūmī betont, dass die Welt des Nichtseins der wahre Reichtum sei und dass die sichtbare Welt aus Beschwernissen sowie Mühen bestehe und dass deren Existenz mit Gesetzmäßigkeiten zu erklären sei.

Um in der Welt etwas zu schaffen, so Rūmī, muss der Mensch stets den Dingen auf den Grund gehen. Er kann das Ziel nur dann erreichen, wenn er sich über den Grund einer Sache im Klaren ist. Dieser Weg ist langwierig und schwierig, Zumal sich manchmal die Dinge anders als erwartet entwickeln. Der Mensch kann von seinen vielen Wünschen nur wenige realisieren. Unter diesen Umständen wird die Gier des Menschen nicht vollständig zu stillen sein, sie wird lediglich ein bisschen weniger, da die Gier nach Besitz und Reichtum eine ständige Begleiterscheinung des Menschen im Diesseits ist. Wer die Welt des Nichtseins erreicht, hat alles Erdenkliche erreicht und es steht ihm alles zur Verfügung.⁴²⁵

Da die meisten Menschen sich mit der sichtbaren Welt beschäftigen und den Weg zur Welt des Nichtseins nicht finden, vergessen sie den wahren Lenker ihres Lebens, das heißt, sie distanzieren sich von Gott und befassen sich mit den Gesetzmäßigkeiten der sichtbaren Welt. Dies ähnelt der Situation der Bauern, die im Frühjahr ihre Felder bestellen und zu den Ebenen und Feldern gehen oder eine Reise unternehmen und dabei denken, dass all diese Aktivitäten von ihrem Tun und Handeln abhängen. Was aber, wenn der Frühling nicht gekommen wäre? Sie könnten ihre Felder nicht bestellen, verreisen oder sich vergnügen und lachen. Rūmī sieht das Volk mit vordergründigen Ursachen befasst und von der Illusion bestimmt, dass die Verrichtung der Arbeit einzig von weltlichen Gesetzmäßigkeiten abhängen.

Die Freunde Gottes wissen aber, dass die Gesetzmäßigkeiten nur ein Vorhang vor dem Begreifen und Erkennen des Werkes Gottes sind. Rūmī vergleicht dies damit, dass jemand

⁴²⁵ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 145-146.

hinter einem Vorhang spricht. Die ihn Hörenden wissen, dass der wahre Sprecher sich dahinter versteckt. Genauso wüssten auch die Erkennenden zur Genüge, dass es auf Erden Dinge gibt, die nicht mit bloßem Verstand erklärt werden können, weil sie ihre Ursachen nicht in der sichtbaren Welt, sondern in der Welt des Nichtseins haben. Als Gott dem Zacharias offenbarte, dass er ihm einen Sohn schenken will, sagte er zu Gott: „*Mein Herr, wie soll mir denn ein Knabe werden, wo mich das Alter schon erreichte und meine Frau unfruchtbar ist?*“⁴²⁶ Daraufhin entgegnete Gott ihm: „*Weißt du denn nicht, dass für mich nichts unmöglich ist und dass alle Gesetze vordergründig sind? Wenn ich will, kann ich tausende Kinder ohne Ehefrau und Geburt, ohne Mütter und Väter schöpfen*“, womit er auf die Welt des Nichtseins hinwies.⁴²⁷

Um es mit dem *Maṣnavī* auszudrücken:

„Welchen Platz gibt es im Nichtsein für ‚oben‘ und ‚unten‘? Im Nichtsein gibt es kein ‚bald‘ oder ‚fern‘ oder ‚spät‘.

Gottes Werkstatt und Schatzkammer liegen im Nichtsein. Du lässt dich vom Sein täuschen; woher könntest du wissen, was Nichtsein ist.“⁴²⁸

Rūmī setzt die Beschreibung des Zustands eines Menschen, der sich der Sache des Nichtseins gewidmet hat und sich vom Reiz der Existenz und der Reichtümer befreit hat, mit einer eindrucksvollen Geschichte fort. Sie beschreibt, wie der Mensch zuerst die materiellen Güter besitzen will, mit der Zeit kann sich jedoch dieser Besitzanspruch auf Genuss verlagern und zur Abhängigkeit führen. Nach einer gewissen Zeit will er die Sache nicht mehr zur Deckung eines Bedürfnisses haben, sondern deswegen, weil er nun mehr Genuss an der Güterkonzentration empfindet.

Die Liebenden jedoch verfahren nicht so. Sie beziehen ihre Kraft nicht aus dem, worüber sie verfügen, sondern aus dem, worüber sie nicht verfügen. Ausgehend von der Geschichte eines Derwischs, der mehrere Tage ohne Essen und Trinken verbrachte, berichtet Rūmī über die Liebe und über die Nahrung der Liebenden: Eines Tages sah ein Derwisch einen Brotkorb, der an der Wand hing, und geriet daraufhin in Versuchung, verhielt sich leidenschaftlich und zerfetzte aus purer Freude das eigene Kleid. Dabei war immer wieder laut aus seinem Munde der Satz zu hören: „*Dies ist die Nahrung der Nahrungen, das Heilmittel des Kummers.*“ Die Derwische um ihn herum beobachteten die Situation mit Erstaunen. Einer von ihnen fing an, sich über den Derwisch lustig zu machen, und fragte

⁴²⁶ Koran 3:40

⁴²⁷ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 69.

⁴²⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 4515-4516. *Maṣnavī* III, 4513-4514.

ihn: „Warum freust du dich dermaßen auf einen leeren Brotkorb, der an der Wand hängt. Was soll das bedeuten?“ Der Derwisch antwortete darauf, dass jemand, der von der Vorstellung der Existenz durchdrungen ist, das Nichtsein nicht verstehen kann, und fuhr wie folgt fort:

„Die Nahrung des Liebenden ist Liebe zum Brot, ohne das Brot; kein Aufrichtiger ist Gefangener der Existenz.

Liebende haben mit Existenz nichts zu tun; Liebende haben die Zinsen ohne das Kapital.

Sie haben keine Flügel und fliegen doch um die Welt; sie haben keine Hände und tragen doch den Ball vom Polofeld.

Jener Derwisch, der die Wirklichkeit erspürt hatte, pflegte Körbe zu flechten, obwohl seine Hände abgeschnitten waren.

Liebende haben ihre Zelte in der Nichtexistenz aufgeschlagen; sie sind wie die Nichtexistenz von einer Farbe und einem Wesen.

Woher könnte der Säugling den Geschmack der Fleischspeisen kennen? Für den Ġinn [Dämon aus Feuer; Anmerkung d. Verfassers] ist der Geruch Fleisch und Getränk.“⁴²⁹

Der Mensch soll mit der Gabe Gottes, die in sich selbst negativ oder positiv ist, ständig zufrieden sein. Wer ist zufrieden mit den Gottesgeschenken ist, habe die Zinsen ohne das Kapital.⁴³⁰

⁴²⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3020-3025; *Maṣnavī* III, 3019-3024.

⁴³⁰ Vgl. Konuk VI, 169.

4.2 Die Erschaffung der Welt (*al- 'ālam*)

Koranverse, die Angaben über die Schöpfung enthalten, können generell zwei Themenbereichen zugeordnet werden. Der erste Themenbereich ist die Schöpfung des Universums, während der zweite die Schöpfung Adams und die Erschaffung der Menschheit als einen fortwährender Schöpfungsprozess nach Adam zum Gegenstand hat. Der Schöpfungsbegriff des Korans als Ganzes steht in engem Zusammenhang mit der Annahme einer göttlichen Intention.⁴³¹ So herrscht im Himmel und auf Erden eine Ordnung und diese Ordnung verweist zugleich auch auf den Schöpfergott. In manchen Koranversen wird aber der Mensch als der eigentliche Grund der Schöpfung des Universums dargestellt, da er sich dieses nutzbar machen soll. Der göttliche Schöpfungsakt vollzog sich in 6 Tagen. Die Koranexegeese liefert unterschiedliche Interpretationen dieser 6 Tage, in denen die Schöpfung abgeschlossen wurde.⁴³² Im folgenden Abschnitt werden Gottesvorstellung und Erschaffung des Universums im *Masnavī* untersucht. Dabei wird insbesondere auf die Verwendung von Symbolen eingegangen.

⁴³¹ Vgl. *Enzyklopedie of the Qur' ān*, 472; Koran 6:73; 29:44; 39:5; 44:39; 45:22.

⁴³² Vgl. *Enzyklopedie of the Qur' ān*, 473,; Koran 2:22, 29; 10:67; 14:32; 16:5-8.

4.2.1 Die Welt als Gedanke des universellen Intellekts (*‘aql-i kull*)

Eine Perspektive, aus der Rūmī die Erschaffung des Universums betrachtet, besteht darin, die Schöpfung als einen Akt des universellen Intellekts zu verstehen. Das Beispiel des Weinbergs und des Gärtners eignet sich gut dafür, die Logik dieses Betrachtungswinkels zu erkunden. Die Herkunft der in der Welt existenten Dinge kann mit dem Beispiel des Gärtners verdeutlicht werden, der einen Baum mit der Absicht pflanzt, später Obst zu ernten. So sind auch das Urbild und das Wesen der Welt in der göttlichen Weisheit (*‘ilm-u ilāhī*) bereits bekannt und angelegt. Das heißt, was vorher als Idee existierte, entstand später als Gegenstand. Aus dieser Perspektive ist das später Entstandene nichts anderes als das vorher Existente.⁴³³

„Schaue unvoreingenommen auf alle Teile der Welt: Sie sind nur das Ergebnis von Akzidens.

Der Anfang, das ist der Gedanke, findet sein Ende in der Handlung; wisse, dass die Welt auf diese Weise in der Ewigkeit erbaut wurde.

*Die Früchte sind am Anfang im Denken des Herzens, am Ende sind sie im äußeren Handeln.*⁴³⁴

Woraus entstehen diese Akzidentien? Aus den Formen? Und woraus entstehen diese Formen? Aus Gedanken.

*Diese Welt ist ein Gedanke der universellen Vernunft, die Vernunft ist wie ein König und die Ideen sind seine Abgesandten.*⁴³⁵

Die sichtbare Seite der Welt besteht aus den Gedanken des universellen Intellekts und der universelle Intellekt umfasst alle Welten und verfügt daher auch über weitere Namen und Eigenschaften.

Das universelle Intellekt (*‘aql-i kull*) verhält sich in der Frage der Beherrschung des Universums wie ein König und alle sichtbaren Geschöpfe im Universum verhalten sich wie der Beweis des Königs, dessen Anweisungen sie ausführen.⁴³⁶

Dieses Beispiel für Akzidens (*‘arāḏ*) von Rūmī erinnert an Ibn ‘Arabī. In diesem Beispiel zeigt er auf, dass nur ein Ding als Substanz (*ḡauhar*) gelten kann, welches in seinem Wesen aus sich selbst entsteht. Alle Geschöpfe brauchen Gott zu ihrer Entstehung, deswegen sind alle Geschöpfe Akzidentien – außer Gott, der nicht geschaffen wurde und daher kein Geschöpf ist. Dies kann am Beispiel der Funktion eines Spiegels erklärt

⁴³³ Vgl. Konuk III, 272.

⁴³⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 970-972; *Maṣnavī* II, 965-967.

⁴³⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 978-979; *Maṣnavī* II, 973-974.

⁴³⁶ Vgl. Konuk III, 276.

werden. Wer auch immer vor dem Spiegel steht, sieht sich selbst. Die Bilder verändern sich ständig mit den verschiedenen Personen, die vor dem Spiegel stehen, während der Spiegel sich nicht verändert. Der Spiegel ist das unabhängig Seiende, die Substanz (*ḡauhar*), während die zufällig im Spiegel entstehenden Bilder Akzidentien (*ʿaraz*) sind und ihr eigenes Wesen aus dem Spiegel erhalten.⁴³⁷ Es wird deutlich, dass Ibn ʿArabī der neuplatonischen Tradition nahesteht.⁴³⁸

Zum Verständnis dieses Beispiels ist es nötig, auch den Begriff der permanenten Wesenheiten, die als Idee in der Ideenwelt des Eigentlichen (*aʿyān aṣ-ṣābita*)⁴³⁹ bezeichnet werden können, zu klären. *ayān aṣ-ṣābita* heißt das Wissen über die Dinge bei Gott vor der Erschaffung. In der Tat ist das Wissen über die Dinge oder Geschöpfe vor deren Erschaffung (in Urewigkeit) bei Gott vorhanden und nach der Erschaffung wird dieses versteckte Wissen offenkundig. *aʿyān aṣ-ṣābita* heißt auch, dass nicht existierende Dinge als Wissen bei Gott präsent sind. Der Begriff *aʿyān aṣ-ṣābita* impliziert auch, dass die Beschaffenheit der Dinge vor ihrer Erschaffung bestimmt ist, es also Gott bekannt ist, ob die Dinge zum Guten oder Bösen neigen werden. Dieses Bild führt zu der Frage, was es bedeutet, dass das Wissen über die Dinge bei Gott vorhanden ist. Hebt dies den Willen des Menschen und seine Freiheit auf oder kann der Mensch aus seiner Vorherbestimmung (*aʿyān aṣ-ṣābita*) entfliehen? All diese Fragen bedingen noch andere Fragen: Was ist Gut und was Böse? Wie viel ist es die Vorherbestimmung (*qadar*) des Menschen, wie viel ist es der Wille des Menschen, die bestimmen, ob er Gutes oder Böses vorzieht? Die zahlreichen Fragen, die sich zum Widerspruch zwischen Vorherbestimmung und Freiheit stellen, können hier nicht weiter verfolgt werden, zumal relevante Aspekte in Kapitel 4.3.1 behandelt wurden.

Nach Izutsu teilt Ibn ʿArabī die Menschen zum Thema Vorherbestimmung in zwei Gruppen auf und erklärt, dass in Wahrheit nur wenige Menschen wissen, dass manche Dinge nicht verändert werden können, da sie vorherbestimmt sind. Diese Menschen leben in Zufriedenheit mit der Vorherbestimmung und akzeptieren alles, was von Gott kommt. Als vollkommene Menschen sind sie mit ihrem Zustand und ihrem Leben zufrieden. Nur die Menschen sind Gottesfreunde, die in diesem Bewusstsein leben, und nur diese können wissen, was (*aʿyān aṣ-ṣābita*) ist. Mit diesem Wissen erwarten sie nichts von Gott und akzeptieren alles, was und wie auch immer es ist. Die zweite Gruppe weiß um die

⁴³⁷ Vgl. Izutsu 1966, 79.

⁴³⁸ Vgl. Rahmati 2007, 19.

⁴³⁹ Vgl. Rahmati 2007, 140.

Vorherbestimmung, ist damit jedoch nicht zufrieden und richtet ständig Bitten um Änderungen an ihn.⁴⁴⁰

Ibn ʿArabī betont in seinen Werken, dass er in der Frage der Erschaffung des Universums anderer Meinung ist als die Vertreter der ašʿārītischen Rechtsschule. Er kritisiert, dass Ašʿārī, der Begründer dieser Rechtsschule, nicht mit dem Thema vertraut sei. Nach Ibn ʿArabī's Auffassung ist das Universum, so wie Menschen es sehen, ein Symptom und befindet sich in einem ständigen Zustand von Veränderung und Entstehung. Beim Schöpfergott befindet sich das Universum dagegen in einem substantiellen Zustand und ist damit konstant und unveränderlich. Das heißt, das Universum ist aus der einen Perspektive von Gott geschaffen und veränderlich, aus einem anderen Blickwinkel jedoch konstant und ewig.⁴⁴¹

Aus Rūmī's verwendeten Ausdruck des „universellen Intellekts“ (*kull-ī aql*), mit dem er den Grund für die Schöpfung des Universums erklärt, geht hervor, dass er in dieser Frage ähnliche Ansichten vertritt wie Ibn ʿArabī und dass er das Universum in seiner für die Menschen wahrnehmbaren Erscheinungsform als von Gott erschaffen wahrnimmt, sein Zustand bei Gott jedoch von Ewigkeit gekennzeichnet ist.

⁴⁴⁰ Vgl. Izutsu 1966 172-173.

⁴⁴¹ Vgl. Konuk III, 275.

4.2.2 Gott und die Welt als veränderliche Dinge

4.2.2.1 Das Meer der Einheit und der Schaum

Für die Darstellung der Weltbeschaffenheit verwendet Rūmī unterschiedliche Bilder, von denen jedoch das Meer und der Meerschäum häufiger als andere Bilder verwendet werden. Das Meer spielt in seinem Werk als ein metaphorisches Element der Darstellung eine wichtige Rolle. Im folgenden Zitat aus *Maṣnavī* ist das Meer ein Bild der Einheit (*waḥdat*):

„Es ist das Meer der Einheit; da gibt es kein Paar und keinen Partner. Seine Perlen und Fische sind nicht anders als seine Wellen.

Oh, wie absurd, absurd ist es, etwas anderes zu seinem Partner zu machen! Das liege diesem Meer und seinen reinen Wellen fern!

In diesem Meer gibt es keine Partnerschaft und keine Mischung. Doch was kann ich zu jemandem sagen, der doppelt sieht? Nichts, nichts.

Weil wir die Partner derer sind, die doppelt sehen, o Götzenanbeter, ist es notwendig, auf die Art[in der Art; Anmerkung d. Verfassers] eines Dualisten zu sprechen.

Die Einheit übersteigt die Beschreibung und Bedingung; in die Arena der Sprache kommt nur Dualität hinein.

Nimm entweder wie ein doppelt sehender Mann diese Dualität an oder schließe deinen Mund und sei ganz still.“⁴⁴²

Wie aus dem Beispiel hervorgeht, wird der Begriff Meer symbolisch verwendet und in den *Maṣnavī*-Kommentaren generell als das Meer der Einheit übersetzt. Die Wellen und die Gezeiten des Meeres entsprechen den schönen Namen und Eigenschaften des Schöpfergottes. Alle Objekte, die in der sichtbaren Welt erschaffen wurden, sind Manifestationen der Bewegung auf diesem Meer.

Die Wellen des Meeres und der Meerschäum mögen vielgestaltig sein, das Meer ist aber eine Einheit, die keiner Zahl oder Menge entspricht.

Die temporären und trügerischen Schönheiten der Welt, die für Menschen angenehm und verführerisch sind, rühren von dem stürmischen und schäumenden Meer her. In dieser Perspektive ist die Welt voll von Meerschäum, der allerlei unnütze Dinge wie Äste und Zweige mit sich führt. Dieser Meerschäum verdankt seine Schönheit den Wellen, die auf der hohen See entstehen und verschwinden, sowie den Wallungen auf dem Meer und dem starken Seegang, der das Meer zum Schäumen bringen.

⁴⁴² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 2030-2035; *Maṣnavī* VI, 2030-2035.

Im Koran heißt es hierzu: „*Verlockend ist es [die Welt; Anmerkung d. Verfassers] für die Menschen, das zu lieben, wonach es sie gelüstet: ob Frauen, Söhne oder aufgehäufte Gold und Silberschätze, ob geschmückte Pferde, Vieh oder Ackerland. Das sind die Freuden des Lebens hier auf Erden. Gott aber ist es, bei dem schöne Heimkehr ist.*“⁴⁴³

In *Fīh-ī mā fīhī* heißt es, dass manch einer, der nur den Meerschäum sieht, von den weltlichen Schönheiten besessen ist und dabei das Meer übersieht. Manch anderer hingegen schaut auf das Meer und richtet seine Perspektive auf das, was über den Meerschäum hinausgeht. Derjenige, der das Meer erkennt, ist vom Zustand der Verwunderung und der Konsternation erfasst. Wer in diesen Zustand der Verwunderung versetzt wird, gibt seinen Willen auf und geht in dem Willen des Meeres unter. Wer nicht im Meereswasser zappelt und sich nicht bewegt, der wird vom Meer nach oben gehoben.⁴⁴⁴

In *Masnavī* wird dies so dargestellt: Der Mensch ist selbst dann fassungslos, wenn er die Gestalt der Dinge in der relativen Welt sieht. Wie würde er sich wohl dann verhalten, wenn er das wahre Sein sehen würde?

„Wenn du die Zirkulation des Schaums kurz betrachtet hast, dann schaue auf das Meer, wenn du staunen willst.

Wer den Schaum betrachtet, erzählt über das Geheimnis, wer das Meer betrachtet, ist fassungslos.

Wer den Schaum betrachtet, entwickelt Absichten; wer das Meer betrachtet, macht sein Herz zum Meer.

Wer die Schaumflocken betrachtet, berechnet; wer das Meer betrachtet, hat keinen Willen.

Wer den Schaum betrachtet, wird dauernd bewegt; wer das Meer betrachtet, ist rein von Heuchelei.“⁴⁴⁵

Das Schäumen und die Wildheit des Meeres der Einheit sind nicht zufällig und ohne Sinn, da sie einem bestimmten Zweck dienen. Rūmī betrachtet die Beschaffenheit des Universums und des Menschen aus teleologischer Perspektive:

„Durch Schweigen wird unsere innere Rede über Ihn deutlicher, denn Unterdrückung vergrößert den Wunsch.

Wenn das Meer wogt, verwandeln sich seine Wellen in den kochenden Schaum des ‚Ich wollte erkannt werden.‘

Über Ihn reden bedeutet, das Fenster zu schließen, durch das Er sich zeigt; die Äußerung selbst verbirgt Ihn.“⁴⁴⁶

⁴⁴³ Koran 3:14.

⁴⁴⁴ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 43-44.

⁴⁴⁵ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) V, 2907-2911; *Masnavī* V, 2907-2911.

Wer sich mit dem Schaum beschäftigt, nie an das Meer selbst denkt und ein Leben fernab der Realität des Meeres führt, ist unfähig, die Wahrheit zu erkennen. In Wirklichkeit entsteht der Schaum aus dem Meer, entwickelt sich im Meer und bewegt sich im Meer. Ein Mensch in diesem Zustand ähnelt einer Ameise, die zwar den Stift, der sich auf einem Blatt bewegt, wahrnimmt, dafür aber die Hand, die diesen Stift bewegt, übersieht. Die Ameise ist vom Stift begeistert, kann sich an ihm nicht sattsehen, weil dieser für sie so groß ist, erkennt sie aber die Hand nicht, die diesen Stift hält.⁴⁴⁷

Jedes Lebewesen legt nach Rūmī Zeugnis über das Meer ab. Selbst die Toten im Friedhof sind Boten des Meeres:

„Wenn das Meer die Schaumflocken auf den Strand gespült hat, gehe zum Friedhof und sieh die Schaumflocken!

Dann sage: ‚Wo ist eure Bewegung und euer Umherirren geblieben? Das Meer hat euch in eine Krise geworfen.‘

Damit sie zu dir sagen – nicht mit den Lippen, sondern ihrem Zustand: ‚Stelle dem Meer diese Frage, nicht uns.‘

Wie könnte sich die schaumgleiche Form ohne die Welle bewegen? Wie könnte der Staub ohne Wind zum Zenit aufsteigen?“⁴⁴⁸

In weiteren Zweizeilern thematisiert Rūmī aus verschiedenen Blickwinkeln heraus die Verfassung der Menschen, die nicht erkennen, dass Gott seit Anbeginn der Schöpfung mit seinem Willen ins Geschehen eingreift und die ein Leben führen, ohne den göttlichen Willen zu erkennen. Rūmī karikiert die Geschöpfe hinsichtlich ihres Charakters, ihrer Veranlagung und ihrer Reife mit Tierbezeichnungen. In dieser Konsequenz rührt alles, was wir in der Welt sehen, im Grunde aus dem Garten des absoluten Seins her. Das heißt, jedes Seiende ist eine Manifestation der Namen Gottes und Gott besorgt allen Geschöpfen Lebensunterhalt in diesem Garten. Er macht unter den Menschen keinen Unterschied, ungeachtet dessen, ob sie gläubig oder ungläubig sind.⁴⁴⁹

„Wie könnte die Manifestation des Werkes vom Werker[Handwerker; Anmerkung d. Verfassers] selbst getrennt werden? Wie könnte irgendetwas Seiendes irgendwo anders grasen als im Sein?

⁴⁴⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 697-699; *Maṣnavī* VI, 697-699.

⁴⁴⁷ Vgl. *Maṣnavī* IV, 3720-3724.

⁴⁴⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 1456-1459; *Maṣnavī* VI, 1456-1459.

⁴⁴⁹ Vgl. Konuk III, 313.

Alles Seiende grast auf dieser Wiese, ob das Burāq⁴⁵⁰ oder arabische Pferde oder sogar Esel.

Doch ein grasendes Pferd mit Scheuklappen sieht die Schönheit der Weide nicht.

Und wer nicht sieht, dass die Bewegung vom Meer kommt, der wendet sich jeden Augenblick einer anderen Gebetsnische zu.

Er hat Salzwasser aus diesem süßen Meer getrunken und das Salzwasser hat ihn blind gemacht.“

Was die Beschaffenheit des Universums anbelangt, lassen sich ähnliche Verweise auch in den Zweizeilern des mystischen Dichters Mısrî (gest. 1694) finden. Mısrîs Dichtung zeigt deutlich auf, wie tief der Eindruck ist, den die Gedichte Rûmîs bei ihm hinterlassen haben. Seine Bildersprache und die dahinter stehenden Konzepte ähneln denen Rûmîs.⁴⁵¹

In Mısrîs Gedankenwelt wird das Universum in seinem Kern als das Meer der Einheit (*ummân-ı vahdat*) verstanden, während es in der Außenbetrachtung in räumlicher Hinsicht eine Wüste der Vielfältigkeit (*sahrâ-yı kesret*) ist. Diesen Zustand können aber nur jene Leute bemerken, die in der Lage sind, von außen das Innere einer Sache zu sehen oder in der Vielfalt die Einheit zu erkennen oder in dem Fremden den Freund zu sehen.⁴⁵²

Um es hier mit den Gedankengängen von ‘Aṭṭār zu formulieren, ist die Welt ein Tropfen aus dem Meer des Seins oder der Einheit. In diesem Sinne sind alle Atome und Teilchen und alles, was gut oder böse ist, Tropfen aus dem Meer der Einheit.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Reittier des Propheten bei seiner nächtlichen Himmelfahrt (*mi'rāğ*).

⁴⁵¹ Niyāzî Mısrî ist ein Sūfî-Dichter des Ḥalvatiyya-Ordens, der 1618 in Malatya in Anatolien geboren wurde. Sein wahrer Name ist Mehmed, aber beim Volk war er in seiner Zeit als Niyāzî Mısrî bekannt, weil er sein Studium in Ägypten abgeschlossen hat. Seine Gedichte weisen einen Einfluss von Fuzulî und Rûmî auf. Er bezieht sich aber in seinen Gedichten vor allem auf Yunus Emre, in dessen Nachfolge er stand. Für weitere Informationen siehe Kenan Erdogan, *Niyāzî Mısrî Divānı*, 1998, CXXII f.

⁴⁵² Vgl. Mısrî 1998, 5.

„İçî ummân-ı vahdettür/yüzü şahrâ-yı keşretdür.
Yüzün gören görür/ağyâr içinde yâr olur peydâ
Alan lezzâtı birlikten/ḥalâs olur ikilikden
Niyāzî kande baksa/ol hemân dîdâr olur peydâ“.

⁴⁵³ Vgl. Ritter 1955, 606.

4.2.2.2 Die Sonne des Seins als Symbol und deren Strahlen

Bei der Erklärung der Beschaffenheit des Universums verwendet Rūmī nicht nur das Bild des Meeres, sondern auch das des Sonnenscheins, des Schattens und der Sonne. Doch die logischen Rückschlüsse, mit denen die Sonne näher erfasst werden kann und mit deren Hilfe Aussagen über sie gemacht werden können, sind unzureichend. Der Schatten ist zwar ein Beweis ihrer Existenz, aber selbst der Schatten verdankt seine Existenz wiederum der Sonne. Somit scheint die Sonne selbst der Beweis der Sonne zu sein. Gemäß der Logik dieser Darstellungsweise symbolisiert die Sonne die Existenz Gottes, während die Schatten die Welt symbolisieren:

„Die Sonne selbst ist der Beweis für die Sonne, suchst du einen Beweis, wende dich nicht von ihr ab!

Wenn der Schatten auch einen Hinweis auf sie gibt, so gibt doch die Sonne jederzeit geistiges Licht.

Der Schatten schläfert dich ein wie eine nächtliche Unterhaltung, wenn die Sonne aufgeht, wird der Mond gespalten.“⁴⁵⁴

Rūmī vergleicht die Beschaffenheit des Universums und der Geschöpfe mit dem Sonnenlicht, das auf die Wohnungen strahlt. Wenn das Licht der einzigen Sonne im Himmel auf die Wohnhäuser strahlt, entstehen dadurch Reflexionen und weitere Strahlen und das Licht teilt sich in Hunderte Lichter. Entfernt man jedoch die Wände der Häuser, so werden die Lichter wieder zu einem Licht:

„Ebenso wie das eine Licht der Sonne im Vergleich zum Licht der Häuser hundertfach ist.

Doch wenn man die Wand wegnimmt, sind alle Lichter, die darauf gefallen sind, wieder eins.“⁴⁵⁵

Rūmī setzt seine Ausführungen zum Thema fort, indem er die Körper der Menschen mit den Wohnhäusern vergleicht. Zwar strahle lediglich das Sonnenlicht der Seele durch die Fenster der Körper, doch genau daraus entstehe die Illusion einer Pluralität der Seelen. So schreibt Rūmī über die Seelen:

„Ihre Anzahl ist den Wellen vergleichbar: Der Wind hat ihnen die Vielzahl gebracht. Die Sonnenstrahlen der Seelen werden in den Fenstern der Körper gebrochen.

Wenn du auf die Sonnenscheibe siehst, ist sie eins, doch wer vom Körper verhüllt ist, zweifelt daran.“⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 116-119; *Maṣnavī* VI, 116-119.

⁴⁵⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 416-417; *Maṣnavī* IV, 415-416.

Jedes Haus, auf das Sonnenlicht strahlt, jedes Haus, welches in seinen Innenräumen Sonnenlicht beherbergt oder, um es mit den Worten von Rūmī zu formulieren, jeder Körper, der eine Seele hat, also jeder Mensch, hat einen besonderen Wert. Die wahren Wächter der Sonne auf der Erde sind jedoch die Heiligen. Sie sind der göttlichen Geheimnisse kundig und sind ein Geschenk Gottes an die Menschheit. So wie die Hähne in der Frühe krähen und die Menschen an das Morgengebet erinnern oder so wie der Muezzin fünf Mal am Tag den Gebetsruf verkündet um den Menschen die Gebetszeiten kundzutun, so erinnern die Heiligen die Menschen an Gott und bringen ihn ihnen nahe:

„Wir Hähne sind wahrhaftig wie der Muezzin; wir beobachten die Sonne und suchen nach der richtigen Zeit.

Wir beobachten innerlich die Sonne, auch wenn man eine Schale über uns stülpt.

Die Beobachter der Sonne sind die Gottesfreunde; sogar ihr Körper ist mit den göttlichen Mysterien vertraut.

Gott hat unsere Art dem Menschen geschenkt, um ihn zum Ritualgebet und den Vorbereitungen dazu zu rufen.“⁴⁵⁷

Die Heiligen und die Derwische sind Gottes Geschenke und Wächter, weil sie sich unter Seinen Willen stellen, um sich von ihren menschlichen Eigenschaften befreien und ihre eigenen Wünsche sowie Begierden aufzugeben. Ihr Zustand ähnelt dem Zustand des Eisens im Feuer, welches durch den Schmelzprozess immer mehr die Elemente des Feuers annimmt, so dass letztlich die Eigenschaften des Feuers im Eisen dominanter werden als die Eigenschaften des Eisens selbst.⁴⁵⁸ Oder ihr Wille ist im Vergleich zum göttlichen Willen und zur göttlichen Existenz so wie die Lage einer Kerzenflamme vor der Sonne:

„Er existiert in Bezug auf das Überleben seines Wesens, doch seine Eigenschaften sind in Gottes Eigenschaften entworden.

Wie die Kerzenflamme angesichts der Sonne nicht existiert, obwohl sie zum Seienden zählt.

Das Wesen der Flamme existiert; so dass Baumwolle, die du an sie hältst, von deren Funken verzehrt wird.

Doch sie existiert in Wirklichkeit nicht: Sie gibt dir kein Licht; die Sonne hat sie zunichte gemacht.

⁴⁵⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 185-187; *Maṣnavī* II, 183-185.

⁴⁵⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3331-3334; *Maṣnavī* III, 3330-3333.

⁴⁵⁸ Vgl. Konuk VI, 334.

*Wenn du eine Unze Essig in zweihundert man [sic] Unzen Zucker schüttest und der Essig sich im Zucker aufgelöst hat,
Existiert der Geschmack des Essigs nicht, wenn du den Zucker kostest; doch die Unze existiert, wenn du den Zucker wiegst.*⁴⁵⁹

Rūmī setzt die Behandlung der Thematik über das Symbol der Sonne fort, zieht es aber vor, auf der Hut zu sein, wenn es darum geht, die Geheimnisse der Einheit offenkundig preiszugeben und in der Öffentlichkeit über sie zu sprechen. Der Grund für diese vorsichtige Haltung mag darin liegen, dass manche Menschen entweder keine ausreichenden Kenntnisse über das geheime Wissen haben, das unmittelbar von Gott kommt, oder aber auch Vorurteile und Vorbehalte gegenüber diesem Thema haben könnten. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn sich Rūmī Ḥusameddīn gegenüber, der von ihm mehr zu diesem Thema zu erfahren verlangt, wie folgt äußert:

„Äußere deinen Wunsch, aber äußere ihn mit Maß, ein Grashalm kann das Gebirge nicht tragen.

*Wenn die Sonne, die diese Welt erhellt, etwas näher kommt, verbrennt sie alles.*⁴⁶⁰

In der symbolischen Sprache von ‘Aṭṭār, mit der er die Existenz Gottes erklärt, war der mystische Vogel (Sīmurḡ) wie eine Sonne, und wenn die Sonne auf die Erde scheint, hat jedes Wesen einen unterschiedlichen Schatten. Doch gehen diese Schatten aus der Sonne hervor und nur diese ist in sich wirklich einzigartig. Somit sollten die Schatten als eine Erklärung und ein Nachweis der Sonne bzw. des Phönix verstanden werden. Aus dieser Perspektive handelt es sich bei allen Dingen, die auf der Erde existent und zu sehen sind, um Reflexionen der Namen Gottes im Spiegel des Seins.⁴⁶¹

In Wahrheit verfügen die Dinge somit über keine eigene Existenz und das Einzige, was wirklich wahr ist, ist Gott allein. Bei allem, was in der Welt existent ist, handelt es sich lediglich um ein Spiegelbild der Eigenschaften Gottes. Bei allem, was auf Erden erschaffen ist, handelt es sich um Gottesnamen und es ist als Schleier vor der Existenz Gottes zu verstehen. Wenn Gott sich ohne Schleier den Geschöpfen zeigen würde, würde keines von ihnen die Kraft aufbringen, ihn mit bloßen Augen anzusehen.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3670-3675; *Maṣnavī* III, 3669-3674.

⁴⁶⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 140-141; *Maṣnavī* I, 140-141.

⁴⁶¹ Vgl. Ritter 1955, 607.

⁴⁶² Vgl. Ritter 1955, 608.

Das poetische Bild der Sonne hat eine positive Konnotation. Jedes Lebewesen zieht im Rahmen seiner Möglichkeiten Nutzen aus dem Sonnenlicht und hält sich damit warm. So wachsen die Pflanzen mit Hilfe des Sonnenlichts und die Körper der Menschen entwickeln und wärmen sich mit ihm. Wenn jedoch die Sonne näher an die Erde kommen würde, würde alles verbrennen und der Nutzen würde sich in Schaden verkehren.⁴⁶³

⁴⁶³ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 35-36.

4.2.2.3 Die Welt als Ort der Gegensätze

Wenn Rūmī die Welt und den Menschen zu deuten versucht, spricht er davon, dass sowohl der Mensch als auch die Welt von Gegensätzen geprägt sind. Der Mensch und die Welt bilden eine Einheit, die von den Widersprüchen der Gegensätze und von den Gegensätzen selbst gebildet wird. Beispielsweise bilden Feuer und Wasser sowohl ein Gegensatzpaar als auch zwei der vier einander ergänzende Elemente.⁴⁶⁴ Der menschliche Körper enthält diese vier Elemente und mal wird der Körper vom Feuer, mal vom Wasser und mal von der Luft oder von der Erde beherrscht. Die Gegensätzlichkeit ist sowohl beim Menschen als auch in der Welt fest verankert:

„Das Gebäude der Schöpfung besteht also aus Gegensätzen und folglich führen wir Krieg um Sieg oder Niederlage.

Meine Zustände sind einander entgegengesetzt; jeder ist in seiner Wirkung der Gegensatz des anderen.

Wie kann ich mich mit anderen vertragen, wenn ich mich selbst dauernd bekämpfe? Sieh nur die Angriffswellen der Armee meiner Zustände, alle sind in Krieg und Streit miteinander.

Betrachte den gleichen schrecklichen Krieg in dir selbst; warum kämpfst du dann mit den anderen?“⁴⁶⁵

Die Lehre von den Gegensätzen, die mit dem Menschen beginnt und mit der Welt weitergeht, ist zugleich auch ein Hinweis für die Leser darauf, wie die Bedeutung der Begriffe Gut und Böse für die Welt im Sinne von Rūmī zu verstehen ist. Aus Sicht einer ganzheitlichen Anschauung ist festzustellen, dass in Rūmīs Werken die Idee des absolut Guten zentral ist. Hiernach stellt Gott selbst das absolut Gute dar und er ist zugleich auch die einzige Quelle für alles Gute und Schöne. Werden das Gute und Böse im Rahmen des menschlichen Verhaltens betrachtet und als fundamentale Elemente für die Fortsetzung der gesellschaftlichen Ordnung begriffen, dann wird klar, dass sie nur eine relative Bedeutung haben. Diese Relativität kennzeichnet schon Adam und den Teufel und setzt sich über die Adams Söhne Kain und Abel fort. Die Welt des Relativen ist eine Welt der Farben und der Zahlen:

„Jeder Körper gleicht einem Topf oder Krug, in dem sowohl Nahrung als auch Kränkung ist.

Der Krug ist sichtbar, sein Inhalt ist verborgen. Nur wer den Inhalt schmeckt, weiß, was er isst oder trinkt.

⁴⁶⁴ Vgl. Konuk XI, 30.

⁴⁶⁵ Zit. *Magnavī* (Ü: Komitee) VI, 50-54; *Magnavī* VI, 50-54.

Josefs Gestalt glich einem schönen Becher, aus dem sein Vater hundert berauschte Weine trank.

Für seine Brüder dagegen war es vergiftetes Wasser, das ihren Zorn und Hass vergrößerte.

Was Zulayhā daraus trank, war süß wie Zucker: Sie zog ein anderes Opium aus der Liebe.

*Die Nahrung, die diese Schöne von Josef bekam, war eine andere als die, welche Jakob bekam.*⁴⁶⁶

Dieses Gesetz der Verhältnismäßigkeit und der Gegensätzlichkeit macht sich auch im Universum bemerkbar. So erklärt Rūmī, dass Wind, der im Frühling weht, den Blumen Vitalität verleiht und sie erfreut. Durch den Herbstwind werden die Blätter vergilbt und vernichtet. Während der stürmische Wind den Volksstamm der ‘Ād vernichtete, verlieh er dem Stamm der Hūd angenehme Düfte und Freude.⁴⁶⁷

Somit ist es das unveränderliche Gesetz der Welt, dass das, was dem einen wohltut, dem anderen schadet:

„Es gibt also nichts absolut Schlechtes auf der Welt, das Schlechte ist relativ. Du musst das wissen.

Im Zeitlichen ist jedes Gift und jeder Zucker für den einen eine Unterstützung, für den anderen eine Fessel.

Für den einen Hilfe, für den anderen Fessel; für den einen Gift und für den anderen Zucker.

Für die Schlange ist Schlangengift Leben, für den Menschen bedeutet es den Tod.

*Das Meer ist für die Wassertiere ein Garten; für die Geschöpfe der Erde ist es Tod und Pein.*⁴⁶⁸

Nach Rūmī bestimmt sich die Wirkung des Bösen in der Welt aus den Verhältnissen des Kontextes. Das heißt, dass dasselbe, was für den einen relativ gut ist, für den anderen relativ schlecht ist. Für den Menschen, dessen Wohnung in Brand geraten ist, ist das Feuer schlecht, wohingegen das Feuer für denjenigen, der in der Kälte friert und Essen kochen will, gut ist. Das heißt, jedes Ding in der Welt des relativen Seins ist für den einen relativ gut und für den anderen verhältnismäßig schlecht.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 3298-3303; *Maṣnavī* V, 3298-3303.

⁴⁶⁷ Vgl. *Maṣnavī* IV, 131-132.

⁴⁶⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 65-69; *Maṣnavī* IV, 65-69.

⁴⁶⁹ Vgl. Konuk VII, 38.

In diesem Fall ist die Frage zu stellen, ob Gott, da er allmächtig ist, Relativität nicht aufheben kann. Diese Frage wird von Schuon erläutert:

„Vielleicht könnten wir uns mit größerer Klarheit ausdrücken, wenn wir die Frage folgendermaßen fassen: Die göttliche Wesenheit, das Über-Sein, enthält in ihrer Ununterschiedenheit und gleichsam als eine Möglichkeit, die in ihrer Unendlichkeit einbegriffen ist, einen Ursprung von Bedingtem. Das Sein, Zeugensgrund der Welt, ist die erste der Bedingtheiten, aus der sich alle die anderen entfalten; es ist die Aufgabe des Seins, die Unendlichkeit des Über-Seins in die Richtung zum ‚Nichts‘ oder auf ‚trügerische Weise‘ zu entfalten, die sich auf diese Art in ontologische und existentielle Möglichkeiten verwandelt findet. Da das Sein die erste Bedingtheit ist, kann es die Bedingtheit nicht beseitigen; wenn es das könnte, – das sahen wir oben – würde es sich selbst beseitigen und erst recht die Schöpfung zunichte machen. Was wir das ‚Böse‘ nennen, ist nichts anderes als das äußerste Ergebnis der Begrenzung, folglich der Bedingtheit; der Allmächtige kann ebenso wenig die Bedingtheit aufheben, wie er es verhindern kann, dass zwei und zwei vier ist, denn die Bedingtheit geht, ebenso wie die Wahrheit, aus seinem Wesen hervor, was darauf hinausläuft, zu sagen, dass Gott nicht die Macht hat, nicht Gott zu sein. Die Bedingtheit ist der Schatten oder der Umriss, der es dem Unbedingten erlaubt, sich als solches geltend zu machen, zuerst sich selbst gegenüber und danach in einem Versprechen von unzählbaren⁴⁷⁰ Unterscheidungen. [...] [Aus anderen Perspektiven; Ergänzung d. Verfassers] wird man zweifellos einwenden, Gott habe die Welt ‚in voller Freiheit‘ erschaffen und offenbare sich frei in ihr, doch das heißt, die ursätzliche [sic] Bestimmung der göttlichen Vollkommenheit mit der Freiheit hinsichtlich von Tatsachen oder Inhalten zu verwechseln. Man verwechselt die Vollkommenheit aus Notwendigkeit, einen Widerschein des Absoluten, mit der zwangsläufigen Unvollkommenheit, einer Folge der Bedingtheit. Dass Gott in vollkommener Freiheit schafft, bedeutet, dass er keinerlei Zwang erleiden kann, denn nichts ist außer ihm, und dass die Dinge, welche außerhalb seiner erscheinen, ihn nicht erreichen können, weil die Wirklichkeitsebenen auf nicht vergleichbare Weise ungleich sind. Die metaphysische Ursache der Schöpfung oder Manifestation ist in Gott, sie hindert ihn also nicht, er selbst muss folglich frei sein.“⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Ein rein symbolischer Ausdruck, denn im gesamten Makrokosmos sind wir jenseits des irdischen Zahlbegriffes.

⁴⁷¹ Zit. Schuon, 1993, 89-90.

Jedes Ding in der Welt setzt sein Bestehen fort, indem es auf Wesensgleiche trifft und diese magisch anzieht und mit ihnen zusammenlebt. Dies ist ein ewiges Spiel, welches immer wieder mit neuen Spielern spielerisch fortgesetzt wird. Auf diese Weise sichern die Gegensätze die Kontinuität der Welt:

„Gott ist schön und liebt die Schönheit; warum sollte ein frischer junger Mann eine alte Greisin erwählen?

*Das Schöne zieht das Schöne an; wisse das. Rezitiere dazu Gute Frauen für Gute Männer.*⁴⁷²

In dieser Welt zieht alles sich gegenseitig an: Das Heiße zieht das Heiße an und das Kalte das Kalte.

Das Wertlose zieht das Wertlose an; das Bleibende erfreut sich am Bleibenden.

Feuerwesen ziehen Feuerwesen an, Lichtwesen suchen nach Lichtwesen.“⁴⁷³

Wer aber das Ziel verfolgt, die Einheit der Welt zu erfahren, der sollte sich nach Rūmī die Denk- und Sichtweise der Liebenden – derjenigen, die Gottlieben – aneignen und sich nicht von den Gegensätzen oder gar von den eigenen Bewertungen der Welt leiten lassen. Wer die Welt und die Menschen mit den Augen der Liebenden anschaut, der befreit sich von der Zwietracht und von der magischen Anziehung des Weltlichen:

„Zayd ist eine einzige Person; für den einen ist er ein Schild; für den anderen Schmerz und Schaden.

Wenn du willst, dass er für dich wie Zucker ist, dann schaue ihn mit den Augen des Liebenden an.

Schaue diesen Schönen nicht mit deinen Augen an, sondern betrachte den Gesuchten mit dem Auge des Suchers.

Schließe dein eigenes Auge vor diesem schönen Auge und leihe dir ein Auge von seinen Liebenden.“⁴⁷⁴

In diesem Sinne solle der Mensch bei der Bewertung des Universums nicht Eigenschaften wie schön und hässlich, sondern den Schöpfergott dieser Eigenschaften in den Mittelpunkt der Bewertung stellen. Diejenigen, die über diese Sichtweise verfügen, sind die vollkommenen Menschen (*insān al-kāmil*), welche die Dinge nicht aus ihrer eigenen

⁴⁷² Koran 24:26: „Die Bösen Frauen den bösen Männern und die bösen Männer den bösen Frauen. Und die guten Frauen den guten Männern, und die guten Männer den guten Frauen ...“

⁴⁷³ Zit. *Maṣnavī* Ü: Komitee) II, 79-83; *Maṣnavī* II, 78-82.

⁴⁷⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 73-76; *Maṣnavī* IV, 73-76.

persönlichen Sicht betrachten. Sie erkennen überall die Eigenschaften der absoluten Einheit und die Manifestationen der göttlichen Namen (*asmā*). Wie Ibn ‘Arabī akzeptieren sie, dass das wahre Wissen oder das Wissen über Wahrheit nicht identifiziert werden kann. Alles Wissen rührt von früherer Vermutung her. Doch nur Gott hat wahre Existenz und nur seine Existenz ist unvergänglich. Daher ist wahres Wissen nur über Gott möglich. Nur Gott ist existent.⁴⁷⁵ Rūmī betont die Stufe der Einheit. Jeder Mensch, der diese Stufe erreicht, erkennt überall nur Einheit und keine Zweiheit. So heißt es dazu in einem Koranvers⁴⁷⁶ „wo immer ihr euch also hinwendet, dort ist das Antlitz Gottes.“⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Chittick 2007, 70.

⁴⁷⁶ Vgl. Konuk VII, 41.

⁴⁷⁷ Koran 2:115.

4.2.2.4 Die konstante Erneuerung der Welt durch den Willen Gottes

Ein muslimischer Theologe, Zīrār b. ʿAmr (gest. 796), begann im späten 8. Jahrhundert erstmals das Verhältnis zwischen Schöpfer und den Geschöpfen (Occasionalismus) systematisch zu beschreiben und zu erklären. Gleichzeitig folgten ihm andere Denker, wie Šīʿit b. Hišām (gest. 795), al-Asamm (gest. 816 oder 817) und der besonders einflussreiche Abū l-Hudāil (gest. 842). Es entwickelten sich intensive Debatten darüber, wie Gottes Willen systematisch zu begreifen sei.

Die Diskussion des Occasionalismus wurde erst mit Abū l-Hasan al-Ašʿārī konsequent und systematisch durchgeführt, obgleich der Gedanke bereits in der frühen Theologie vorzufinden ist. Im Koran wird deutlich hervorgehoben, dass der Schöpfer allmächtig und vollkommen ist und in seinem Handeln nur seinem eigenen Willen folgt. In einigen Suren wird der Gedanke mit den Worten, dass „*Gott zu allem die Macht hat*“ („*Allāh ʿalā kulli šaiʿin qadīr*“) betont.⁴⁷⁸ Die islamischen Theologen haben diese Aussage akzeptiert, aber dennoch ist zu fragen, ob dieser Gedanke eindeutig feststeht und welche Konsequenzen sich aus ihm ergeben. Es ist mit anderen Worten zu fragen, wie der physikalische Aufbau der Welt erklärt werden kann; genauer: ob diese Welt nach eigenen Gesetzen funktioniert oder ob sie der dauernden Gewalt Gottes unterstellt ist.⁴⁷⁹

Die Vorstellung des Occasionalismus, die in der heutigen islamischen Welt als al- Ġazzālī Theorie bekannt ist, wurde vor al- Ġazzālī, von Abū l-Hasan al-Ašʿārī erklärt wurde. Die Vorstellung, dass die Welt letztendlich immer vom Willen Gottes neu erschaffen wird, wird noch heute in der islamischen Welt diskutiert. Al- Ġazzālī stellt diese Theorie in den langen, im Folgenden diskutierten Sätzen dar:

⁴⁷⁸ Koran 2:20; 2: 106; 2:148 usw.

⁴⁷⁹ Vgl. Perler und Rudolph 2000, 23f. Vgl. Perler Dominik und Rudolph Ulrich 2000, 23: „Das gedankliche Modell [Occasionalismus; Ergänzung d. Verfassers] [...] ist nicht mit einem Mal und nicht in den Überlegungen eines einzelnen muslimischen Theologen entstanden. Es verdankt seine Entwicklung vielmehr einer anhaltenden Diskussion, zu der Generationen von Theologen beigetragen haben. Die Anfänge dieser Auseinandersetzungen reichen zurück in das zweite islamische, d.h. das achte christliche Jahrhundert.“ In der Diskussion des Occasionalismus werden die folgenden Fragen diskutiert: Was bedeutet Gottes ewige Macht? Wo stehen die Geschöpfe zwischen Gottes Macht und dem eigenem freien Willen? Setzt sich die Ordnung der Welt durch unveränderliche Gesetze fort oder stellen die Gesetze ständig Gottes Macht dar? Solche Fragen wurden in dem Buch Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken diskutiert, das von Dominik Perler und Ulrich Rudolph verfasst wurde. Dieses Thema wird auch in dem Buch Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas (1958) von Majid Fakhry diskutiert.

„Nach unserer Ansicht ist die Verknüpfung (*al-iqtirān*) zwischen dem, was man gewöhnlich (*fī l-ʿāda*) für eine Ursache hält, und dem, was man für eine Wirkung hält, nicht notwendig (*ḍarūrī*). Man kann vielmehr von zwei Dingen, die nicht miteinander identisch sind und die sich nicht gegenseitig implizieren, niemals behaupten, dass die Existenz bzw. die Nichtexistenz des Einen notwendig, (*ḍarūra*) aus der Existenz bzw. Nichtexistenz des anderen folge. Das gilt für die Stillung des Durstes und das Trinken, die Satttheit und das Essen, das Verbrennen und den Kontext mit Feuer, das Licht und den Aufgang der Sonne, den Eintritt des Todes und die Enthauptung, die Heilung und die Einnahme eines Medikamentes, die Entleerung des Bauches und die Anwendung von Abführmitteln sowie für sämtliche (anderen) Dinge, deren Verknüpfung empirisch feststellbar ist (*al-mušāhadāt min al-muqtarināt*), in der Medizin, der Astronomie, den technischen und praktischen Wissenschaften. Ihre Verknüpfung kommt zustande, weil Gott sie aufgrund seiner vorherigen Bestimmung (*taqdīr*) nacheinander (*ʿalā t-tasāwuq*) erschafft, nicht deswegen, weil sie aus sich heraus notwendig und unauflöslich wäre (*lā li-kavnihi ḍarūrīyan fī nafsihī gaira qābilin li-l-farqī*) [sic] . Vielmehr steht es in (seiner) Macht, (*fī l maqdūr*) die Satttheit ohne das Essen zu erschaffen, den Eintritt des Todes ohne die Enthauptung zu erschaffen und das Leben (eines Menschen) trotz der Enthauptung andauern zu lassen; das gilt für sämtliche Dinge, die miteinander verknüpft sind.“⁴⁸⁰

Occasionalismus -als dessen wichtigster Vertreter al- Ġazzālī- gilt, kann somit als Glaube an den unmittelbaren Eingriff Gottes in die Naturgeschehnisse, von denen man annimmt, dass sie sein offenkundiges Zeichen seien, definiert werden.

Ähnlich wie bei al-Ġazzālī ist in der Vorstellungswelt Rūmīs Gott Besitzer des Schatzes des Nichtseins und sein Schöpfungsakt geht ununterbrochen und differenziert weiter, indem er je nach räumlicher und zeitlicher Notwendigkeit aus dem Nichts Leben und Existenz hervorbringt.⁴⁸¹

Der Zustand des „*kaunū-u fasād*“ (der Zustand der göttlichen Erneuerung und der Vernichtung) ist nicht nur bei den Menschen zu beobachten, er lässt sich zugleich auch im ganzen Universum feststellen. Der Mensch denkt jedoch nicht daran, dass Gott sowohl die Menschen als auch das Universum kontinuierlich neu schafft:

⁴⁸⁰ Zit. Perler und Rudolph 2000, 74.

⁴⁸¹ Vgl. Schimmel, 1993, 227-228.

„In jedem Augenblick wird die Welt erneuert und wir sind uns dieser beständigen Erneuerung nicht bewusst.“⁴⁸²

Dieser ganze Prozess ist von den Ursachen abhängig, die in den Rahmenbedingungen der göttlichen Gesetzmäßigkeiten und Ordnung wirken. Diese Ursachen wiederum erzeugen weitere Ursachen, sodass auf jede Ursache eine weitere Ursache folgt. Jede Ursache gebiert eine neue Ursache, weswegen Rūmī diesen Erneuerungsprozess im Universum mit der Situation einer Mutter vergleicht:

„Diese Welt und jene Welt gebären zu jeder Zeit; jede Ursache ist eine Mutter, die Wirkung wird als Kind geboren.

Wenn die Wirkung geboren wird, wird auch sie zur Ursache, um wundervolle Wirkung gebären zu können.

Diese Ursachen erzeugen Generation auf Generation, doch es braucht ein gut erleuchtetes Auge, sie zu sehen.“⁴⁸³

Die Welt ist kein Mechanismus, der nach seinen eigenen Regeln funktioniert, sondern ein passives Objekt, an dem sich die göttlichen Gesetzmäßigkeiten und Schöpfungsakte beobachten lassen, sodass die Welt jederzeit der Dominanz der göttlichen Macht unterworfen ist. Wie Schimmel feststellte, begegnet man auch in den Werken von al-Gazzālī und später in den Schriften von David Hume dieser Vorstellung. Nach ihrer Auffassung ist der Kausalzusammenhang hinsichtlich des Wirkens der Welt lediglich eine Täuschung.⁴⁸⁴ In diesem Sinne verhält sich die Welt vor dem Hintergrund des göttlichen Eingriffs wie ein Strohhalme:

„Diese Welt ist ein Stroh in der Hand des unsichtbaren Windes; Hilflosigkeit ist ihr Geschäft, und ihr Anteil aus dem Unsichtbaren.

Macht sie bald hoch, bald niedrig; macht sie bald gesund, bald zerbrochen;

Trägt sie bald rechts, bald nach links; macht sie bald zu Rosen, bald zu Dornen.

Siehe, die Hand ist verborgen, während die Feder schreibt; das Pferd bewegt sich, während der Reiter unsichtbar ist.“⁴⁸⁵

Nach Auffassung von Rūmī verfügt Gott ständig über das Universum, das von ihm geschaffen wurde. Das heißt, wenn jemand sagt, dass die Blumen im Frühling blühen, dann ist Rūmī der Auffassung, dass die Blumen nicht deswegen blühen, weil der Frühling

⁴⁸² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1144; *Maṣnavī* I, 1145.

⁴⁸³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1001-1003; *Maṣnavī* II, 996-998.

⁴⁸⁴ Vgl. Küng und van Ess 2003, 114-115

⁴⁸⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1302-1305; *Maṣnavī* II, 1295-1298.

gekommen ist. Das Blühen der Blumen sei nicht auf den Frühling selbst zurückzuführen, sondern einzig und allein auf den Schöpfergott. In Wahrheit werde der Hunger nicht durch Brot und Durst nicht durch Wasser gestillt, sondern durch Gott allein. Um es noch einfacher darzustellen, lässt sich sagen, dass Gott das Feuer im Moment des Verbrennens nochmals als Verbrenner erschafft und ihm die Macht des Verbrennens verleiht oder dass Gott jedes Mal, wenn das Wasser den Durst löscht, ihm diese Eigenschaft, Durst zu löschen, verleiht. Auf diese Art und Weise verfügt Gott ständig über die Welt. Dieser Zustand ist Ausdruck der göttlichen Schaffenskraft:

„Er, der wachsen lässt, kann auch verbrennen, denn was er zerrissen hat, kann er flicken.

Jeden Herbst vertrocknet er den Garten; Er lässt die den Garten färbende Rose wieder wachsen,

Und sagt: ‚O Du, die verwelkt war, komme heraus, sei frisch, sei wieder schön und als Schön bekannt!‘

Das Auge der Narzisse wurde blind: Er stellte es wieder her. Die Kehle des Schilfs wurde durchtrennt; Er selbst belebte ihn wieder.⁴⁸⁶

Und wieder kommt vom Herrn des Landes der Befehl an das Nichtsein: ‚Gib zurück was du vernichtet hast.

Gib zurück, o schwarzer Tod, was du an Pflanzen, Heilkräutern und Blättern und Gras vernichtet hast!‘⁴⁸⁷

Gott erneuert die Welt mit seiner Schaffenskraft permanent und dieser Zustand der Erneuerung ist das sichtbare Gesicht des Nichtseins.⁴⁸⁸

Ritter, der die geistige Verwandtschaft und die parallelen Denkelemente zwischen der Tradition der aš'arischen Theologie und der Lehre der Einheit des Seins (*wahdat ul-wuğūd*) betont, sagt dazu Folgendes: In den mystischen Texten erfährt das islamische Glaubensbekenntnis „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*lā ilāha illā 'llāh*) die Wendung „Es gibt keinen Handelnden außer Gott“ (*lā fā'ilā illā 'llāh*).⁴⁸⁹ In den Versen von Rūmī finden sich ebenfalls zahlreiche Verweise darauf. Das heißt, Gott interveniert jederzeit in der Welt, er beherrscht sie, wie er will, indem er sie nach seinem Willen formt, zerstört und aufbaut. In diesem Sinne ist Gott als ein absolutes Wesen zu verstehen. An dieser Stelle ist zudem eine auf Muḥammad zurückgehende Überlieferung zu zitieren, die in engem

⁴⁸⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3913-3916; *Maṣnavī* I, 3913-3916.

⁴⁸⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1894-1895; *Maṣnavī* I, 1894-1895.

⁴⁸⁸ Mit diesem Vers ist das Nichtsein als absolutes Sein zu verstehen, wo es in einer Quelle diesbezüglich über Gott heißt: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte entdeckt werden“.

⁴⁸⁹ Vgl. Ritter 1955, 596.

Zusammenhang mit dieser Vorstellung steht. Der Überlieferung nach sagte er: *„Unter den arabischen Gedichten stammt die wertvollste Aussage von Lebīd, der gesagt hat: ‚Seid euch darüber im klaren, dass außer Gott alles sterblich und vergänglich ist.‘“*⁴⁹⁰

Die Lehre von der Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuḡud*) erinnert daran, dass alles, was sichtbar ist, sich zwischen dem Sein und Nichtsein bewegt und dass nur Gott allein von diesem Prozess des Nichtseins und der Veränderung unberührt bleibt.

Mīsrī bemerkt ebenfalls in einer ähnlichen Form, dass Gott die Welt in jedem Augenblick erneuere, was heißt, Gott manifestiere sich in jedem Augenblick in der Schöpfung gemäß seiner Eigenschaft als der Erhabene (*ḡalāl*) oder als der Schöne (*ḡamāl*). Durch den permanenten Eingriff Gottes verhalte sich die Welt mal wie ein Paradies und mal wie eine Hölle.⁴⁹¹

Aus ganzheitlicher Sicht ist zu konstatieren, dass Rūmī hinsichtlich der Bewertung der Beziehungsstruktur Gott und die Welt der Theologie der aš‘arischen Tradition nahesteht.⁴⁹² Nach ihrer Auffassung verfügt das Wesen des Feuers in Wahrheit nicht über die Eigenschaft des Verbrennens, diese Eigenschaft wird ihm jedes Mal von Gott verliehen. Das heißt, sowohl die Welt als auch die Objekte in der Welt werden jederzeit neu geschaffen. Dies ist ein Verweis auf die ewige Kraft und Macht Gottes. Insofern eine Vorstellung des Universums, die diesem Kausalzusammenhang zugrunde liegt, die absolute Macht Gottes implizit verleugnen würde, ist seiner Meinung nach nicht die Kausalität, sondern der Occasionalismus für das Wirken des Universums ausschlaggebend.⁴⁹³ Gott zerstört und erschafft die Welt in jedem Augenblick. Auf der Welt ist nichts beständig außer dem absoluten Sein. Gott ist das Licht der Himmel und der Erde⁴⁹⁴ und alle Existenz ist das Strahlen des Gotteslichts.⁴⁹⁵ Die Welt wird in jedem Augenblick erneuert. Rūmī ging, ausgehend von den Einflüssen seiner eigenen mystischen Erfahrungen, davon aus, dass die Existenz Gottes in jedem Augenblick in den menschlichen Handlungen und im Wirken des Universums spürbar sei, und brachte damit seine verinnerlichte Glaubenserfahrung zum Ausdruck.

⁴⁹⁰ Für dieses *ḥadīṭ* vgl. bei Muṣlim „Gedicht“ 2. Obwohl dieser Ausspruch Muḥammads in anderen Quellen auch erwähnt wurde, konnte er vom Verfasser nur in dieser Quelle gefunden werden.

⁴⁹¹ Vgl. Mīsrī 1998, 5.

⁴⁹² Vgl. Schimmel 1993, 250.

⁴⁹³ Vgl. Fakhry 1958, 19f.

⁴⁹⁴ Koran 24:35.

⁴⁹⁵ Vgl. Chittick 2007, 105.

4.3 Gott und der Mensch

4.3.1 Der Mensch zwischen Gut und Böse

Der Mensch wird im Koran als ein Wesen dargestellt, welches als Statthalter Gottes auf Erden⁴⁹⁶ und von Gott in bester Art und Weise erschaffen wurde.⁴⁹⁷ Neben kontextbezogenen Koranaussagen zu diesem Thema heißt es in einem *ḥadīṭ-i qudsī* dazu: „Gott schuf Adam nach seiner Form“ (*‘alā sūratihī*). Al- Ġazzālī interpretiert diesen *ḥadīṭ-i qudsī* dahingehend, dass der Mensch Gott nicht in seiner Form, sondern hinsichtlich seiner Eigenschaften ähnelt. An anderer Stelle spricht al-Ġazzālī von der Pflicht des Menschen, Gott nachzuahmen und sich durch die Eigenschaften Gottes auszuzeichnen.⁴⁹⁸ So ist z.B. Gott vergebend und seine Vergebung ist weder eine Belohnung noch erfordert sie eine Gegenleistung. Gott ist zugleich auch der Spender des Lebensunterhalts (*rizq*) und lässt den Menschen das für das Leben Notwendige unabhängig davon zukommen, ob sie an ihn glauben oder nicht. Auch der Mensch, der den Charakter Gottes (*taḥalluq bi-aḥlaqillāh*) annimmt, soll die Menschen ohne Gegenleistung großzügig und gütig behandeln und sie nicht nach ihrer Würde, Stellung und ihrem sozialen Status unterscheiden. Der hohe Stellenwert des Menschen unter den Geschöpfen resultiert daraus, dass der Mensch zwar sowohl zum Bösen als auch zum Guten neigt, aufgrund seiner Willenskraft aber in der Lage ist, das Gute dem Bösen vorzuziehen. Dass der Mensch sich für das Gute und für das Wahre entscheidet, ist das Resultat einer Auseinandersetzung, die sich in seinem Innern abspielt. Der Mensch ist in dieser Hinsicht das einzige Wesen, welches die Charakterzüge von Tieren und Engeln zugleich aufweist:

„Du bist ein König, dank ,Wir zeichneten die Kinder Adams aus“⁴⁹⁹; du setzt deinen Fuß sowohl auf das Land als auch in das Meer.⁵⁰⁰

Denn im Geiste bist du, wir trugen sie zum Meer; gehe also von ,Wir trugen sie zum Land‘ weiter.⁵⁰¹

Die Engel haben keinen Zugang zum Land; das Getier wiederum kennt das Meer nicht.

⁴⁹⁶ Koran 2:30.

⁴⁹⁷ Koran 95:4.

⁴⁹⁸ Vgl. Renz 2002, 374.

⁴⁹⁹ Koran 95:4.

⁵⁰⁰ In diesem Zweizeiler symbolisiert das Meer das Gute und das Land das Böse. Der Mensch schwankt immer zwischen Gut und Böse.

⁵⁰¹ Koran 17:70.

Im Körper bist du ein Tier und im Geist gehörst du zu den Engeln, sodass du auf der Erde und auch im Himmel gehen kannst;

[...]

*Wir sind alle Wasservögel, o Freund; das Meer kennt unsere Sprache vollständig.*⁵⁰²

Dass der Mensch sowohl das Gute und das Böse als auch das Positive und Negative in seinem Wesen trägt, ist seine Stärke und Schwäche zugleich.

Wenn der Mensch seine schlechten Charaktereigenschaften nicht kontrollieren, wird das Böse seinen Charakter wie auch seine Persönlichkeit prägen und zu einem festen Bestandteil seines Lebenswandels werden. Seine Verhaltensweisen und seine schlechten Taten verweisen ihn in einen Rang, der sogar noch unter dem der Tiere liegt. Wenn aber der Mensch sich moralisch verhält, den schlechten Charaktereigenschaften Einhalt gebietet und sich in seiner Wahlmöglichkeit für die guten Charakterzüge entscheidet, dann kann er den Rang der Engel erreichen oder sie sogar übertreffen, da die Engel im Vergleich zu den Menschen keine Wahlmöglichkeiten haben. Rūmī umschreibt den Menschen wie folgt:

„Wie kannst du diese Form sein? Du bist der einmalige, denn du bist schön und lieblich von dir selbst berauscht.

Du bist dein eigener Vogel, deine eigene Beute und deine eigene Falle; du bist dein eigener Ehrenplatz, dein eigener Flur und dein eigenes Dach.“⁵⁰³

⁵⁰² Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) II, 3775-3778, 3781; *Maṣnavī* II, 3759-3762, 3765.

⁵⁰³ Zit. *Maṣnavī* (Ü:Komitee) IV, 806-807; *Maṣnavī* IV, 805-806.

4.3.2 Der Mensch als Mikrokosmos (*al-ālam -as-ṣağīr*)

Der Gedanke, dass der Mensch Mikrokosmos ist, ist eine alte Vorstellung, die sich bereits in früheren Religionen und Mythologien in Ägypten, Mesopotamien, Indien usw. finden lässt und in der süßischen Denkkultur von Ibn ‘Arabī systematisiert wurde.⁵⁰⁴ Al-Kindī (gest. 866) erklärte zum ersten Mal diese Theorie als Gedanken der alten Philosophen. Die Iḥvān aṣ-ṣafā’ beriefen sich später auf diesen Grundgedanken, da er eine große Rolle in ihrem Gedankensystem spielte.⁵⁰⁵

Ibn ‘Arabī setzt diese Vorstellung fort und vergleicht den Menschen mit der Welt. Die Welt ist damit ein Makroanthropos (*al-insān al-kabīr*) und hat wie der Mensch eine Seele und einen Körper. Hierdurch stellt er im Vergleich zu den vorherigen Sūfis wie z.B. al-Ġazzālī diese Theorie verstärkt metaphysisch und dynamisch dar. Die Idee der Einheit des Seins wurde von ihm systematisiert und bildet einen starken Einfluss auf sein Mikro- und Makrokosmos-System. Der Mensch und die Welt sind nach Ibn ‘Arabī zwei Spiegel, die sich gegenseitig reflektieren, womit sie uns Gott erinnern lassen.⁵⁰⁶

Gott schuf den Menschen in schönster Form,⁵⁰⁷ hauchte ihm von seinem Atem (*nafas*) ein, gab ihm eine hohe Stellung – vor den Anderen – und verlieh ihm Schaffenskraft, mit der er alle Schwierigkeiten meistern kann. Alles, was in der Welt der Schöpfung vorhanden ist, existiert auch beim Menschen, allem voran die vier Elemente. So wie die Ordnung der Welt unterschiedliche Jahreszeiten wie Winter und Frühling oder Zustände wie Wärme und Kälte kennt, so kennt auch die Natur des Menschen Trauer und Freude, Kälte und Wärme. Vor diesem Hintergrund ähnelt die Welt einem Krug oder einem Haus, während der Mensch wie ein Fluss oder eine Stadt ist:

„Was ist im Krug, das nicht auch im Fluss ist? Was ist im Haus, das nicht in der Stadt ist?“⁵⁰⁸

Hiermit wird das Universum mit einem Krug und mit einem Haus, das menschliche Herz mit einem Fluss und mit einer Stadt gleichgestellt. Das heißt, so wie das Wasser, welches sich im Krug befindet, auch im Fluss vorhanden ist oder sowie die Gegenstände, die in einem Haus vorkommen, auch in einer Stadt existent sind, so ist auch alles, was im Universum vorkommt, im Menschen elementar vorhanden. Aus dieser Perspektive handelt

⁵⁰⁴ Vgl. Rahmati 2007, 47.

⁵⁰⁵ Vgl. Rahmati 2007, 50.

⁵⁰⁶ Vgl. Rahmati 2007, 51-52.

⁵⁰⁷ Koran 95:4.

⁵⁰⁸ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) IV, 810; *Masnavī* IV, 809.

es sich beim Menschen und beim Universum um die Erscheinungsorte der göttlichen Namen und Eigenschaften und der Mensch bildet die Seele des Universums.⁵⁰⁹

Der Körper des Menschen ähnelt der Erdoberfläche, seine Knochen ähneln den Bergen, sein Knochenmark den Mineralien, der Innenraum seines Körpers den Meeren, seine Därme den Flüssen, sein Körperfett den Sümpfen, seine Adern den Gewässern, seine Liebe und sein Gefühl der Nähe ähneln dem Fortschritt in der Welt und der Zivilisationsstiftung, das Gefühl der Bestialität ähnelt den Kriegen und der Zerstörung auf Erden, sein Einatmen dem Wehen von Winden, sein Sprechen dem Donner.⁵¹⁰

Dieser Gedanke soll im folgenden Absatz noch weiter ausgeführt werden. Er geht auf die *Iḥvān aṣ-ṣafā'* zurück. Bei Ibn 'Arabī erscheint er in folgender Form: Ähnlich, wie in der Erde Pflanzen wachsen, so wachsen auch beim Menschen Haare und Nägel. So, wie in der Erde süßes, salziges, saures und schmutziges Wasser vorkommt, so gibt es auch in den Tränen des Menschen Salzwasser, seine Nase enthält unreines Wasser und aus seinem Ohr kommt saures Wasser und in seinem Munde befindet sich Süßwasser. Sowie die Welt besteht auch der Körper des Menschen aus Luft, Wasser, Erde und Feuer. Damit ist der Mensch ein Wesen, das alle Schönheiten des Universums verkörpert und in seiner Person alle göttlichen Namen und Eigenschaften konzentriert.⁵¹¹

Bei Rūmī steht der Mensch, wird er mit der Welt verglichen, in der Wertung sogar über dem Neunten Himmel, in dem sich der Thron (*arṣ*) befindet, denn der Mensch ist ein Wesen, welches nicht durch Gedanken erfasst werden kann und dessen Wert nicht mit Gold zu bezahlen ist.⁵¹² Der Mensch ist Substanz, während der Himmel Akzidenz ist. Der Mensch bildet den Sinn der Schöpfung und alles, was im Universum existiert, ist für den Menschen da. In dieser Konsequenz ist nicht das Buch, sondern der Mensch als wahres Meer der Weisheit zu verstehen. Das eigentliche Universum ist dann nicht der Kosmos, sondern der Mensch schlechthin.⁵¹³

In den oben zusammengefassten Zweizeilern wird der Mensch als Substanz und das Universum als Akzidenz beschrieben, da sowohl das Universum als auch die Gegenstände darin für den Menschen geschaffen worden sind, während der Mensch da ist, um Gott zu dienen. Dies, so Konuk, sei so ähnlich, als wenn man einen Baum pflanze. Der wahre Sinn

⁵⁰⁹ Vgl. Konuk VII, 243.

⁵¹⁰ Vgl. Yılmaz 2004, 307.

⁵¹¹ Vgl. Rahmati 2007, 55.

⁵¹² Vgl. *Masnavī* VI, 1005-1006.

⁵¹³ Vgl. *Masnavī* V, 3575-3579.

des Pflanzens bestehe darin, von ihm Obst zu ernten. Auf diese Weise sei auch das Universum für den Mensch da.⁵¹⁴

Die besondere Stellung des Menschen geht auch aus Rūmīs unten zitiertem Doppelvers hervor, der ausdrückt, wie kompliziert die menschliche Struktur ist und wie überlegen der Mensch den übrigen Geschöpfen ist. Zwar wirkt der Mensch äußerlich schlicht und einfach, doch sein Wesen ist hinsichtlich seiner inneren Dimensionen schwer zu verstehen und zu deuten.

„Ebenso wie du, wenn du eingeschlafen bist, von dir selbst zu dir selbst gehst.

Du hörst etwas von dir selbst und denkst, dass dieser oder jener dir etwas heimlich im Traum erzählt hat.

Du bist kein einzelnes ‚Du‘, o guter Kamerad; nein, du bist der Himmel und das tiefe Meer.

Dein mächtiges ‚Du‘, das neunhundertfach ist, ist der Ozean und der Ort des Ertrinkens von hundert, Du“⁵¹⁵

Ibn ‘Arabī behandelt den Mensch in einer ähnlichen Form: Der Mensch ist das vollkommene und allumfassende Wesen (*al-kaun al ġāmī*). Gemäß dieser Perspektive soll der Mensch zuerst sich selbst erkennen und begreifen. Denn die Selbsterkenntnis des Menschen ist ein Weg, auf dem er zur Gotteserkenntnis gelangt. Je mehr sich der Mensch seiner selbst, seiner Fähigkeiten und seiner Ähnlichkeit mit Gott bewusst wird, desto vollkommener ist seine Allumfassendheit.⁵¹⁶

Der Mensch ist nach Ibn ‘Arabī Mikrokosmos und alle anderen Geschöpfe stehen unter ihm. Die Geschöpfe sind Manifestationsorte der Eigenschaften Gottes, aber nur der Mensch manifestiert ganzheitlich die Namen und Eigenschaften Gottes. Gott hat die Welt ins Dasein gerufen, weil er sich in ihr widergespiegelt sehen will. Die Dinge in der Welt manifestieren einen bestimmten Namen Gottes, aber sie enthalten nicht alle Namen und deshalb erschafft Gott Adam.⁵¹⁷ Während die Welt und andere Geschöpfe die Eigenschaften Gottes teilweise, nicht aber im Ganzen zeigen, können nur die Menschen das Verborgene ganzheitlich erkennen.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Vgl. Konuk X, 441.

⁵¹⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 1300-1303; *Maṣnavī* III, 1299-1302.

⁵¹⁶ Vgl. Rahmati 2007, 47.

⁵¹⁷ Vgl. Rahmati 2007, 45.

⁵¹⁸ Vgl. Chittick 2003, 77.

Ebenso wie das Universum ein Buch ist, welches als Beweis für die Existenz Gottes dient und auf ihn hinweist, so ist auch der Mensch ein Buch, welches die Existenz und die Macht Gottes beweist, jedoch ein viel größeres als das Universum. Rūmī betont eindringlich, dass ein Mensch, der Gott dient und ihm nahesteht, ein Beweis für die Existenz Gottes ist:

*„Oh Mensch! Du bist doch das Buch Gottes
Du bist der Spiegel der Schönheit des Königs
Alles was im Universum ist, ist auch in dir enthalten;
Was du dir auch herbeiwünscht, wünsche es von dir, suche es bei dir selbst
Wonach du auch suchst, du bist es, du selbst.⁵¹⁹
Du bist wertvoller als beide Welten;
Du bist dir aber dessen nicht bewusst
Schätze dich nicht als gering ein, denn dein Wert ist sehr hoch.“⁵²⁰*

Wird der Mensch in dieser Weise angesichts seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten bewertet, erscheint er eher als ein Makrokosmos statt als ein Mikrokosmos.⁵²¹

⁵¹⁹ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 76.

⁵²⁰ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 15.

⁵²¹ Vgl. Schimmel 1993, 253.

4.3.3 Der Mensch als Diener Gottes

Wenn Rūmī in seinen Werken über die Schöpfung des Universums und des Menschen redet, dann verweist er oft auf die Vorstellung *kanz-i mahfi* (verborgener Schatz). Das heißt, jedes Geschöpf, allen voran das Universum und der Mensch, ist in der Welt der Existenz da, um den geheimnisvollen göttlichen Schatz zu erkennen und zu erfahren. Vor diesem Hintergrund hat die Gotteserkenntnis absolute Priorität bei der Beziehung des Menschen zu Gott. Gotteserkenntnis steht wiederum in Relation zur Anbetung Gottes. Rūmī schildert, wie der Prophet Moses den Grund für die Erschaffung des Universums und der Menschheit persönlich von Gott erfahren wollte und ihm diesbezüglich Fragen stellte. In *Maṣnavī* wird die Geschichte wie folgt dargestellt:

„Moses sagte: ‚O Herr des Gerichts, Du hast die Form erschaffen; warum zerstörst Du sie wieder?‘

Du hast die männliche und weibliche Form erschaffen, die dem Geist Schönheit gibt, und dann zerstörst Du sie. Warum?“⁵²²

Wie in der Geschichte erklärt, wusste Moses in Wahrheit die Antwort dieser Frage, trotzdem stellte er sie. Ihm ging es in erster Linie darum, dass auch die Anderen den Sinn der Schöpfung erfahren sollten. Mit dieser Fragestellung versuchte er die halb gebildeten Menschen zum Denken zu bewegen und einen Beitrag zu ihrem Reifeprozess zu leisten. Eine Frage zu stellen heißt nämlich auch etwas über diese Sache zu wissen. Wer überhaupt nichts weiß, kann auch keine Frage stellen. Als Antwort auf diese Frage von Moses empfahl ihm Gott, etwas Getreide zu säen, woraufhin Moses ein Feld bestellte. Als das Getreide reif war, begann Moses das Gesäte zu ernten. Daraufhin fragte Gott Moses, warum er denn das reif gewordene Getreide schneiden und zerstören würde, worauf Moses wie folgt antwortete:

„O Herr, ich schneide es ab und zerstöre es, weil es hier Stroh und Korn gibt.

Die Strohscheune ist nicht der richtige Ort für das Korn und ebenso ist das Stroh in der Kornscheune nicht richtig aufgehoben.

Es ist nicht weise, die beiden zu vermischen; es ist notwendig, die beiden durch Dreschen zu trennen.

Gott sagte: ‚Von wem hast du das Wissen erhalten, mit dem du einen Dreschplatz gebaut hast?‘“⁵²³

⁵²² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3001-3002; *Maṣnavī* IV, 3000-3001.

⁵²³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3020-3023; *Maṣnavī* IV, 3019-3022.

Als Moses auf diese Frage von Gott erwiderte, dass er das Trennen von Gott gelernt habe, sagte Gott zu ihm: „O Moses! Du hast von mir gelernt, wie man Weizen und die Spreu voneinander trennt, meinst du nicht, dass derjenige, der dir diese Fähigkeit gab, zu unterscheiden, selbst nicht in der Lage wäre es zu trennen?“ Die Menschen sind ebenso unterschiedlich wie der Weizen und die Spreu in diesem Beispiel. Manche von ihnen verrichten gute Dinge und handeln im Sinne der Schöpfung, manche von ihnen vergessen, warum sie erschaffen worden sind und vollbringen immer weniger gute Taten. Daher entspricht die Gleichstellung des Guten und Bösen nicht der göttlichen Gerechtigkeit. Rūmī hebt hervor:

„Die Muscheln stehen nicht auf einer Stufe: in einer ist eine wertvolle Perle und in der anderen eine wertlose.

Es ist ebenso notwendig, Gut und Böse sichtbar zu machen, wie es notwendig ist, zwischen Weizen und Spreu zu unterscheiden.“⁵²⁴

Rūmī vergleicht das Zusammenleben von Menschen mit guten und schlechten Charakteren mit den wohl und schlecht riechenden Düften, die in einem Geschäft koexistieren. Die Seelen, die in die menschlichen Körper eingetreten sind, ähneln den Düften, die in die Gefäße gefüllt werden, und man kann nicht über die Form und Farbe der Gefäße Aufschluss darüber gewinnen, ob die Düfte wohl- oder schlecht riechend sind. Doch zieht jeder Duft einen Duft aus seiner Gattung an und nähert sich ihm an, jedoch ist es stets die Aufgabe des Drogisten, der über die Düfte in den Gefäßen Bescheid weiß, zu unterscheiden, ob die Düfte gut oder schlecht riechen:

„Schau auf die Schüsseln bei den Drogisten, Schüsseln der gleichen Art stehen nebeneinander,

Dinge jeder Art vermischen sich mit Dingen der gleichen Art; durch diese Gleichartigkeit wird ein gewisser Schmuck erzeugt;

Wenn ein Sandelholz und ein Zucker vermischt werden, dann trennt der Drogist es Stück für Stück.

Die Schüsseln wurden zerbrochen und die Seelen ausgeschüttet; Gutes und Schlechtes wurde miteinander vermischt.“⁵²⁵

Gleichzeitig Gott zu dienen bezieht sich bei Rūmī mitunter auch auf das Entwerden der Eigenschaften (*al-fanāʾ aṣ-ṣifātī*). Wenn jemand sich durch seinen Gottesdienst Gott

⁵²⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 3026-3027; *Maṣnavī* IV, 3025-3026.

⁵²⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 280- 283; *Maṣnavī* II, 278- 281.

nähert, dann nähert sich Gott auch ihm und erleichtert ihm die Schwierigkeiten des Lebens. Die Nähe ist aber nicht räumlich zu verstehen. Um dies darzustellen, beziehen sich die Sūfīs z.B. auf den berühmten ḥadīṭ: *„Mein Diener nähert sich mir immer mehr durch superrogative gottesdienstliche Handlungen, bis ich ihn liebe, und wenn ich ihn liebe, bin ich das Auge, durch das er sieht, und das Ohr, durch das er hört. Und wenn er sich mir eine Spanne nähert, so nähere ich mich ihm eine Elle, und wenn er gehend kommt, so komme ich laufend.“*⁵²⁶ An diese Überlieferung erinnern die folgenden Zweizeiler von Rūmī:

„Wenn das vergängliche sich ihm [Gott; Erläuterung d. Verfassers] ergibt, wird es ewig und stirbt nie.

Es ist wie ein Tropfen Wasser, der sich vor Wind und Erde fürchtet, weil diese beiden ihn zum Verschwinden bringen.

Wenn er sich in das Meer gestürzt hat, das sein Ursprung ist, ist er von der Hitze der Sonne und von dem Wind und der Erde befreit.

*Seine äußere Form ist im Meer verschwunden, doch sein Wesen ist unverletzlich und andauernd und gut.“*⁵²⁷

Außerdem wird der Sinn der Schöpfung des Menschen aus einer anderen Sicht folgendermaßen beschrieben. Das Leben des Menschen – von seiner Geburt an bis zu seinem Tode – ähnelt der Situation eines Menschen, den der König für die Erledigung einer Angelegenheit in ein Dorf schickt. Der Mensch ist also von einem König in dieses Diesseits genannte Dorf geschickt worden, damit er einen bestimmten Auftrag erledigen möge. Rūmī erklärt, dass im Diesseits das Wesentliche, dieser Auftrag, nicht vergessen werden solle. Wer sich des Auftrags stets erinnere, der brauche keine Angst zu haben, selbst wenn er alles andere vergessen habe. Doch wer vom König für eine bestimmte Sache in ein Dorf geschickt wird, und den Auftrag des Königs vergesse, gelte trotzdem als erfolglos, da er die Sache, wegen der er geschickt worden sei, nicht erfolgreich erledigt habe – auch wenn er noch hunderte weitere Aufgaben erfolgreich erledigt hat... Der Mensch ist für eine bestimmte Aufgabe auf Erden, das ist der Sinn seines irdischen Daseins. Hat er darin keinen Erfolg, so ist sein ganzes Leben als vergeben anzusehen. Um die Verantwortung des Menschen hervorzuheben, gibt Rūmī den göttlichen Auftrag wie folgt wieder: *„Wir haben das anvertraute Gut den Himmeln und der Erde und den Bergen*

⁵²⁶ Buḥārī, „Riḳāq“, 39. Zur Übersetzung siehe Schimmel 1995, 194.

⁵²⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2615-2618; *Maṣnavī* IV, 2614-2617.

*angeboten, aber sie weigerten sich, es zu tragen, sie scheuten sich davor. Der Mensch trug es – gewiss, er ist sehr oft ungerecht und sehr oft töricht.”*⁵²⁸

Um zu erläutern, dass jeder Angelegenheit einer bestimmten Intention unterliegt, hebt Rūmī in einem anderen Zweizeiler das Instrument von Werken und Handlungen hervor:

„Macht ein Töpfer eilig allein um des Topfes willen einen Topf oder macht er ihn als Behältnis für die Nahrung?

*Schreibt ein Kalligraph kunstvoll nur um des Schreibens willen und nicht um des Lesens willen?”*⁵²⁹

Die obigen Ausführungen sind sicherlich zu wenig, um die Frage nach der Verehrung Gottes durch den Menschen adäquat zu behandeln. Gott aber schrieb dem Menschen die Verehrung Gottes nicht vor, um ihm eine seinem Wesen fremde, rein äußerliche Pflicht aufzuerlegen. Die Gottesverehrung ist in ihrer wahren Intention an den Menschen und an das Menschsein in ihm gerichtet. Weil Gott den Menschen liebt und ihm gegenüber gnädig sein wollte, hat er die Gottesverehrung, die Anbetung Gottes durch den Menschen, als notwendig gesehen, um den Menschen, wie es bei Rūmī heißt, Reinheit und Klarheit zu ermöglichen:

„Ich bin frei von Unreinheit und Reinheit, von jeder Langsamkeit und Schnelligkeit. Ich habe nicht zum Eigennutz befohlen; nein, um Meinen Dienern etwas Gutes zu tun!

Bei den Indern eignet sich die Hindi-Sprache, Mich zu lobpreisen, bei den Sindis ist es die Sindi-Sprache.

Ich werde durch ihren Lobpreis nicht gereinigt; sie werden gereinigt und klar.

Ich schaue nicht auf Sprache und Rede; ich schaue auf die Seele und den inneren Zustand.

*Ich blicke in das Herz, ob es demütig ist, auch wenn die Worte nicht demütig geäußert werden.”*⁵³⁰

Die Erschaffung des Menschen und die Anbetung Gottes werden in anderen Doppelversen mit dem Beispiel des Honigs beschrieben. Vor diesem Hintergrund besteht der Sinn der Schöpfung des Menschen darin, dass er den Honig schmeckt und dass jeder Nutzen aus dem Honig zieht:

⁵²⁸ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 14. Siehe für den Vers: Koran 33:72

⁵²⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2885- 2886; *Maṣnavī* IV, 2884- 2885.

⁵³⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1757-1762; *Maṣnavī* II, 1745-1750.

„Der Prophet hat gesagt, dass Gott sprach: ‚Mein Ziel bei der Schöpfung war Wohltätigkeit.‘

Ich erschuf die Geschöpfe, damit sie aus mir Nutzen ziehen; damit sie ihre Hände in meinen Honig tauchen können.

*Ich erschuf nicht, um aus ihnen Nutzen zu ziehen oder den Nackten die Kleider wegzunehmen.“*⁵³¹

⁵³¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 2637-2639; *Maṣnavī* II, 2621-2623.

4.3.4 Der Mensch als unwissendes oder wissendes Geschöpf

Aus Sicht der Sūfīs können die Schöpfung der Welt und des Menschen nicht eindeutig voneinander unterschieden werden. Die Schöpfung der Welt innerhalb der Schöpfungskette sehen sie als genauso wichtig an wie die Schöpfung des Menschen, wobei der Mensch allerdings als Herz der Welt verstanden wird. Die Schöpfung des Universums war im Sinne der Manifestation göttlicher Namen und Eigenschaften vollkommen und jedes Geschöpf reflektierte separat diese göttlichen Eigenschaften. So ist der Mensch zum Lack und Geist dieses göttlichen Spiegels geworden, der alle göttlichen Namen und Eigenschaften in seiner Person konzentriert. Dem Menschen kommt zwischen dem Schöpfer und dem Universum eine besondere Bedeutung zu, so dass man vom Menschen als „Mikrokosmos“ (*al-ālam aṣ-ṣagīr*) und von der Welt als „Makrokosmos“ (*al-insān al-kabīr*) sprechen kann.⁵³²

Der Erschaffung des Menschen kommt in *Maṣnavī* und in Rūmīs Gedankenwelt im Allgemeinen eine große Bedeutung zu, und zwar unabhängig davon, wie oder wer auch immer der Mensch ist. Alle Geschöpfe und besonders alle Menschen wurden für ein Ziel geschaffen. Die Welt ist wie ein Zelt für den König, mit dessen Aufbau sich alle Menschen beschäftigen.⁵³³

Rūmī lässt einen der Arbeitenden fragen, wie das Zelt denn richtig stehen könnte, hätte er nicht das Seil gespannt. Ein anderer wiederum fragt, wo denn das Seil hätte festgeschnürt werden sollen, hätte er nicht die Nägel dafür eingetrieben. Bei ihnen allen handelt es sich um die Untertanen des Königs, die im Zelt sitzen und den König anschauen wollen. Jeder von ihnen hat eine bestimmte Funktion. Das ganze Volk wäre z.B. nackt, würde der Weber nicht Leintücher weben, sondern ein Ministeramt anstreben. Dem Weber wurde eine Liebe für seinen Beruf gegeben, so dass er daran Gefallen fand und sich damit zufrieden gab. So wurde das Volk erschaffen, um der Welt, die aus Schaum besteht, eine Ordnung zu geben.⁵³⁴

Jedermann auf dieser Welt hat Lust auf eine Beschäftigung und den Wunsch, sie erfolgreich zu praktizieren. Die Menschen werden dabei aber gemäß der Ziele, die sie haben, abgelenkt und vergessen einander, während sie sich mit der Realisierung ihrer Ziele beschäftigen. Wenn die Menschen nicht beschäftigt wären, würden sie miteinander streiten

⁵³² Vgl. Rahmati 2007, 45.

⁵³³ Vgl. Schimmel 1982, 71.

⁵³⁴ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 92-93.

und infolgedessen sowohl sich selbst als auch die Welt zerstören. Die Auserwählten sind stets damit beschäftigt, Gottes zu gedenken und seinen Weisungen zu folgen. Gott gab jedem die Lust, einer Beschäftigung nachzugehen, und die Menschen gehen immer wieder derselben Arbeit nach und täten dies selbst dann, wenn sie bis zum jüngsten Gericht lebten. Denn jede Gruppe ist mit der Beschäftigung, der sie nachgeht, zufrieden.⁵³⁵

Diejenigen, die der göttlichen Wahrheit kundig sind, gedenken direkt oder indirekt bei allem, was sie tun, Gott, denn es gibt nichts, was nicht mit dem Gedenken Gottes einherginge. Jeder Tätige gedenkt Gott aber auf andere Weise. Das heißt, derjenige, der das Zelt aufbaut oder das Seil spannt, gedenkt Gott anders als der, der den Pfosten des Zelts einrammt. Das Gottesgedenken der Freunde Gottes unterscheidet sich wiederum deutlich von dem der anderen.

Wenn ein Herrscher verfügen würde, dass einer Person – mit Gewalt – Manieren beigebracht werden und die betroffene Person während dessen schreien und klagen würde, dann wären sowohl die Handlungen des Schlägers als auch die des Geschlagenen als ein deutliches Zeichen dafür zu interpretieren, dass der Befehl des Herrschers ausgeführt wird. Dabei schreit der Geschlagene wegen der Schmerzen, die ihm zugefügt wurden, jeder weiß aber, dass sowohl der Schlagende als auch der Geschlagene sich hierbei dem Willen des Herrschers unterwerfen. Der Wille des Herrschers kommt in diesen beiden Handlungen eindeutig zum Vorschein.

Derjenige, der an Gott glaubt, beweist die Existenz Gottes und verkündet den Willen Gottes. Aber auch derjenige, der Gott leugnet, beweist die Existenz Gottes. Etwas zu beweisen ist ohne dessen Leugnung nicht vorstellbar, denn der Beweis bedarf des Zweifels, den er beseitigen soll. Welche Freude kann der Beweis bringen, wenn keine Zweifler vorhanden sind? Die Beweisführung ist nur vor Leugnern sinnvoll. Daher ist auch diese Welt als ein Ort des Willen Gottes und des Dienstes an Gott zu verstehen. Solange derjenige, der den Beweis erbringt und derjenige, der ihn leugnet, nicht da sind, wäre die Welt blind für die Existenz Gottes. Beide verweisen auf Gottes Existenz.⁵³⁶

Rūmī setzt seine positiven Äußerungen über die Unwissenheit (*gaflat*) fort. Seiner Meinung nach ist Unwissenheit ein Faktor, der nicht nur für das Bestehen der Welt, sondern auch für die Existenz und für die Weiterentwicklung des Menschen von Bedeutung ist. So handelt es sich bei Unwissenheit um eine Durchgangsphase, die der

⁵³⁵ Koran 23:53. Um dies zu betonen, heißt es dort: „Jegliche Partei freut sich ihres Anteils.“

⁵³⁶ *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 176-177.

Mensch in seinem Reifeprozess durchläuft. Rūmī geht im Fortlauf seiner Analyse darauf folgendermaßen ein:

Von dem Zeitpunkt an, an dem der Mensch noch ein Kleinkind ist, fängt er an zu wachsen, und dieses Wachsen, dieses Entwickeln, findet mittels der Unwissenheit statt, sonst könnte er keineswegs körperlich groß werden und wachsen. Da er erst durch die Unwissenheit kultiviert wird bzw. wachsen wird, gibt Gott ihm, ob er will oder nicht, Mühsal, Wege und Arbeit, damit er sich von der Unwissenheit reinigt wird.⁵³⁷

Um Rūmī's Ansichten über die Unwissenheit (*ḡaflat*) besser einordnen zu können, ist seine Theorie der Gegensätze kurz zu erläutern. Auch wenn viele gegensätzliche Farben in der Welt existieren, so verweisen sie, nach Ansicht von Rūmī, in Wahrheit alle auf eine Sache. Jede Farbe verweist im Rahmen ihrer Möglichkeiten auf die wahre Farbe und zwar auf die Farbe des Nichtseins, das heißt auf Gott. In diesem Sinne bilden gute und unansehnliche Farben, sofern sie auf die Wahrheit hinweisen, eine Einheit. Selbst wenn die hässlichen Farben nicht wünschenswert sind, sollte man sie im Zusammenhang mit ihrem Zweck, der Erkennung guter Farben, und ihrem Beitrag als Wegweiser bewerten. Um dies durch eine Analogie zu verdeutlichen, gibt Rūmī die folgende Schilderung:

„Ein Maler malte zwei Arten von Bildern – schöne Bilder und Bilder ohne Schönheit. Er malte Josef und anmutige Hūrīs⁵³⁸, er malte hässliche Dämonen und Teufel.

Beide Arten von Bildern bezeugen seine Meisterschaft; die Hässlichen bezeugen nicht seine Hässlichkeit, sondern seine Begabung.

Er malt das Hässliche äußerst hässlich – er versammelt alle Hässlichkeiten um sich,

Damit die Vollkommenheit seines Könnens sichtbar wird, und die Leugner seiner Meisterschaft beschämt werden.

Und wenn er das Hässliche nicht malen kann, ist sein Können mangelhaft; und ebenso ist Er der Schöpfer der Ungläubigen wie der Gerechten.“⁵³⁹

Die Bildersammlung eines erfahrenen Malers enthält sowohl Bilder von Schönem wie auch von Hässlichem. Ganz gleich wie sehr das im Bild Dargestellte abstößt, die Betrachter reden nur über die Hässlichkeit des Dargestellten und nicht über einen

⁵³⁷ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 199-200.

⁵³⁸ Jungfrauen im Paradies

⁵³⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 2539-2544; *Maṣnavī* II, 2523-2528.

möglichen Mangel an Können des Malers. Die Darstellung von Hässlichem kann sogar dermaßen begeistern, dass sie die Fähigkeiten des Malers loben, da er ein den Betrachter stark beeindruckendes Bild gemalt hat.⁵⁴⁰

„Unter diesem Gesichtspunkt legen Unglaube und Glaube Zeugnis für ihn ab; beide verneigen sich in Verehrung vor seiner Herrschaft.

Doch wisse, dass der Gläubige sich willentlich verbeugt, denn er sucht und strebt nach Gottes Wohlgefallen.

Auch der Ungläubige ist ein Gottesverehrer, aber unwillentlich, denn er lässt sich von einem anderen Wunsch leiten.

Er hält die Festung des Königs in guten Zustand; doch er behauptet, die Befehlsgewalt zu haben.

Er ist ein Rebell geworden, damit die Festung sein Reich wird; in Wirklichkeit gehört am Ende die Festung dem König.

Der treue Gläubige hält diese Festung in gutem Zustand um des Königs willen, nicht des Ortes willen.“⁵⁴¹

Rūmī fragt, ob man das echte Geld erkennen könne, wenn es nicht das Falschgeld gäbe, oder ob es die Wahrheit ohne die Lüge gäbe. Daher rühre man das Bittere mit dem Süßen zusammen oder das Gift mit dem Zucker. Gäbe es keinen Weizen von schlechter Qualität, könnte man auch keinen Weizen von guter Qualität verkaufen.⁵⁴² Das heißt auch, dass alle Menschen zwar Gottes Werk verrichten, aber die Intention Gottes nicht kennen, denn sie haben verschiedene Zielvorstellungen. Gott wünscht sich, dass die Welt weiter erhalten bleibt und sorgt zu diesem Zweck dafür, dass die Menschen Bedürfnisse haben, deren Befriedigung ihre Taten erfordert. Diese Tätigkeiten sind der Grund dafür, dass die Welt existiert. Wenn die Menschen tun, worauf sie Lust haben, bringen sie über die Existenz Gottes Licht in die Welt.⁵⁴³

Diese Aussage von Rūmī spielt auf die Theorie der Gegensätze an. Laut Rūmī gibt es kein absolut Schlechtes, wenn absolut Gutes existiert. Rūmī erzählt dazu in *Fīh-ī mā fīhī* Folgendes:

„Wenn alles Wissen insgesamt in einem Menschen wäre und es gäbe gar keine Unwissenheit, dann würde dieser Mensch verbrannt und würde nicht mehr bestehen: Deshalb ist Unwissenheit wünschenswert, da dadurch das Leben

⁵⁴⁰ Vgl. Konuk VI, 192.

⁵⁴¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 2545-2550; *Maṣnavī* II, 2529-2534.

⁵⁴² Vgl. *Maṣnavī* II, 2915-2918.

⁵⁴³ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 104.

weitergeht, und Wissen ist auch wünschenswert, weil es ein Mittel zu Erkenntnis Gottes ist. So sind alle beide Freunde und sind auch Gegensätze. Obgleich die Nacht der Gegensatz zum Tage ist, ist sie doch Freund des Tages, und beide tun das gleiche Werk. Wenn es immer Nacht wäre, würde nichts erreicht und nichts entstände; wenn es immer Tag wäre, würden Augen und Kopf und Gehirn verwirrt sein und verrückt werden und nicht mehr funktionieren. Nun ruhen und schlafen die Menschen in der Nacht, und alle die Instrumente – Gehirn, Denken, Kopf und Fuß, Hören und Sehen – sie alle sammeln Kraft und geben dann diese Kräfte am Tage aus. So erscheinen alle Dinge im Hinblick auf uns als Gegensätze, aber im Hinblick auf den Weisen tun sie alle dasselbe und sind keine Gegensätze, Zeig mir, in welchem Bösen in der Welt kein Gutes enthalten ist und in welchem Guten kein Böses!“,⁵⁴⁴

⁵⁴⁴ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 213-214. Zur Übersetzung siehe Schimmel, *Von allem und vom Einen* 1995, 338-339.

4.3.5 Der Mensch als hilfsbedürftiges Wesen vor Gott

Laut allgemeiner muslimischer Auffassung kommt jeder Mensch unter den Bedingungen, die von Gott in seiner urewigen Weisheit bestimmt worden sind, zur Welt und hat keinen Einfluss auf diese. Kein Mensch kann seine Eltern, seine Hautfarbe, seine Sprache sowie die materiellen Umstände, in die hinein er geboren wird, selbst bestimmen. Es gibt Dinge im Leben, auf die der Mensch keinen Einfluss hat, die er nicht verändern kann und die seinen Willen übersteigen und trotzdem in seinem Leben wirken. In diesem Sinne lässt sich das Schicksal zweiteilen, und zwar in eine absolute Dimension, über die er keinen Einfluss hat, und eine eingeschränkte Dimension. Dass der Mensch sich den Dingen, die er nicht verändern kann, stellt, dass er sie in seinem Leben als gegeben akzeptiert und die Realitäten annimmt, ist ein wichtiger Vorgang, auf den in den Werken von Rūmī hingewiesen wird. Wenn sich der Mensch in den Bereichen, auf die er von Schicksals wegen keinen Einfluss hat, gegen Gott auflehnt, steht dies in engem Zusammenhang mit mangelnder Selbst- und Gotteserkenntnis. Der Mensch soll sich in den Bereichen, die das absolute Schicksal betreffen und unveränderbar sind, Gott gegenüber nicht auflehnen, sondern sich ihm anvertrauen und unterwerfen. Manchmal vergleicht Rūmī den Menschen hinsichtlich der Lebensbereiche, die seinen Willen übersteigen, mit einem Bogen. Die Macht Gottes ist wie ein Bogenschütze und wir sind der Bogen, mit dem er einen Pfeil abschießt. Daneben vergleicht er den Menschen auch mit einem Bild:

„Dem Maler und dem Pinsel gegenüber ist das Bild hilflos, gefangen wie ein Kind im Mutterleib.

Vor der Allmacht sind alle Höflinge so hilflos wie der Stoff unter der Nadel des Stickers.

Bald sticht er darauf ein Bild des Teufels, bald ein Bild Adams; bald sticht er darauf ein Bild der Freude, bald ein Bild des Kummers.

Niemand hat die Macht, seine Hand zur Verteidigung zu rühren; keine Rede wird über Schaden oder Nutzen gehalten.

Rezitiere aus dem Koran die Interpretation des Verses: Gott sprach: Du warfst nicht, als du warfst.

Wenn wir einen Bogen abschießen, dann ist das nicht unsere Tat; wir sind der Bogen, und der Bogenschütze ist Gott.

Das ist nicht Zwang; es ist die Bedeutung von Allmacht; von Allmacht wird hier gesprochen, um uns demütig zu machen.

Unsere Demut ist der Beweis für Abhängigkeit; unser Schuldgefühl der Beweis für Willensfreiheit.“⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) I, 611-618; *Masnavī* I, 612-619.

Der Sachverhalt wird deutlicher, wenn die Worte in Zusammenhang mit dem Begriff „Entwerden“ (*fanā`*) betrachtet werden. So heißt es bei ihm dazu auch:

„Wir sind die Beute; wem gehört die Falle? Wir sind der Ball für den Poloschläger – und wo ist der Polospieler?

Er zerreißt, er näht; wo ist der Schneider? Er bläst, er brennt; wo ist der, der das Feuer anzündet?

In einer Stunde macht Er aus dem wahren Gottesfreund einen Ungläubigen; in einer anderen Stunde macht er aus dem Ketzer einen Asketen.“⁵⁴⁶

Der Mensch ist wie ein Wild und alles in dieser sichtbaren Welt ist für den Menschen wie eine Falle, die ihn irreführt. Der göttliche Wille ist der eigentliche Faktor, der die Umwandlung der sichtbaren Materie in einen anderen Zustand ermöglicht. Daher schaltet und waltet Gott über das Leben, wie es ihm beliebt. Er verfügt über den Menschen in jedem Augenblick seines Lebens. Wie in den oben erwähnten Doppelversen thematisiert, befindet sich der Mensch in einem Prozess des Verfalls und der Gestaltung. Menschen, deren Charakter nicht gefestigt ist, die keine Reife haben, verhalten sich widersprüchlich und sind mal sehr weltlich orientiert, mal religiös. Sie entziehen sich damit dem Genuss, mit Freude und Kontinuität Gott zu dienen.⁵⁴⁷

Diese Veränderung des Menschen durch Verfall oder Gestaltung betrifft nicht nur die Verfassung seines Herzens und seiner Seele. Diese Veränderung kann auch körperlich gesehen werden. Bekanntlich ist der Mensch aus vier Elementen geschaffen worden und diese vier Hauptelemente, Wind, Erde, Wasser und Feuer, sind Knechte Gottes. Wenn das Gleichgewicht zwischen diesen vier Hauptelementen verloren geht, wird der Mensch von Krankheiten und Trauer heimgesucht. Der Mensch soll jedoch wissen, dass Gott der wahre Schöpfer dieser Veränderungen ist und es sich bei den anderen Elementen um die Fallen der sichtbaren Welt handelt, und diese Fallen verbergen das Wahre.⁵⁴⁸

Nicht nur die Gläubigen brauchen Gott, sondern auch diejenigen, die nicht an Gott glauben und Gott leugnen. So heißt es bei Rūmī dazu:

„Die kleine Fledermaus wagt es nicht, am Tag zu fliegen; sie kommt wie ein Dieb in der Nacht heraus und ernährt sich.

⁵⁴⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1312-1314; *Maṣnavī* II, 1305-1307.

⁵⁴⁷ Vgl. Konuk III, 363-364.

⁵⁴⁸ Vgl. *Maṣnavī* I, 836-840.

Die Fledermaus ist verfluchter als alle anderen, weil sie der Feind der sichtbaren Sonne ist.

Sie [die Fledermaus; Anmerkung d. Verfassers] kann nicht im Kampf [gegen die Sonne bestehen; Ergänzung d. Verfassers] noch kann sie die Sonne durch einen Fluch vertreiben.

Die Sonne, die sich von der Fledermaus wegen ihrer Wut und Gewalt abwendet, tut dies aus äußerster Güte und Vollkommenheit; wie könnte die Fledermaus sie sonst von Rache abhalten?

Wenn du dir jemanden zum Feind machst, tue dies innerhalb deiner Möglichkeiten, damit du ihn überwinden kannst.

Wenn ein Tropfen Wasser mit dem Ozean wetteifert, ist er ein Dummkopf; er schadet sich selbst.

Seine List bleibt ihm im Bart stecken; wie könnte sie in die Sphäre des Mondes eindringen?“⁵⁴⁹

Jeder Mensch, ob er Gott offen oder ablehnend gegenüber steht, jedes Geschöpf, das in der Welt der Relativität vorkommt und welches sich wie ein Schatten verhält, grast im Garten der Wahrheit und setzt sein Leben damit fort. Rūmī geht darauf wie folgt ein:

„Wie könnte die Manifestation des Werkes vom Werker [Handwerker; Anmerkung d. Verfassers] selbst getrennt werden? Wie könnte irgendetwas Seiendes irgendwo anders grasen als im Sein?

Alles Seiende grast auf dieser Wiese, ob das Burāq⁵⁵⁰ oder die arabischen Pferde oder sogar der Esel.“⁵⁵¹

Dass der Mensch im Diesseits schwach und bedürftig ist, hängt in Wahrheit damit zusammen, dass er vom absolut einzigartigen Schöpfer weit entfernt ist. Nach Rūmī soll der Mensch alles, was er sucht, bei Gott suchen und alles, was er sich wünscht, von ihm wünschen. Der Mensch ist in seinem Leben vom Anfang bis zum Ende mit dem Suchen beschäftigt. Dabei soll der Mensch aber am richtigen Ort suchen und seine Zeit nicht damit vergeuden, dass er falschen Zielen nachgeht und die falschen Orte aufsucht. Rūmī warnt in diesem Zusammenhang den Menschen folgendermaßen:

„Komm, bitte ihn und niemanden außer ihm: Suche das Wasser im Meer und nicht im trockenen Flussbett.“⁵⁵²

⁵⁴⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3620-3627; *Maṣnavī* III, 3619-3626.

⁵⁵⁰ Reittier des Propheten bei seiner nächtlichen Himmelfahrt (me‘rāğ).

⁵⁵¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1116-1117; *Maṣnavī* II, 1111-1112.

4.3.6 Die unsichtbare, ständige Veränderung des Menschen durch Gottes Macht und Willen

Nach Rūmī ist das Herz wie eine Vogelfeder. So wie eine Vogelfeder sich nicht aus eigener Kraft bewegen kann, so hat auch der Mensch keine Macht über all die Gefühle in seinem Herzen. Er kann weder alle Gefühle und Ideen seines Herzens erahnen noch kann er sie jederzeit beherrschen wie er will. Der Prophet sagte: „*Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allerbarmers und Er dreht es wohin immer Er will.*“⁵⁵³ Der eine dieser Finger symbolisiert den Namen bzw. die Eigenschaft *ḡalāl*, der Majestätische (Gott ist der Inhaber der Majestät), und der andere Finger steht für *ḡamāl*, der Schöne (Gott ist der Inhaber der Schönheiten). Das heißt, das Herz des Menschen bewegt sich zwischen Güte und Kummer. Manchmal ist der Mensch wehmütig, manchmal erfährt er Erleichterung und Freude. Das Leben mal wie ein Sommer, mal wie ein Winter. Die Sūfis haben die Empfindungen und Ideen, die die Seele (Innenwelt) des Menschen beeinflussen, in drei Bereiche unterteilt und sie gemäß ihrer Herkunft auf den Satan, auf die Engel und auf das Ego zurückgeführt. Auch hier verhalten sich die Herzen wie die Vogelfedern und es gibt eine Macht, die jede Feder bewegt oder ihr alles diktiert:⁵⁵⁴

„Das Auge und das Herz liegen zwischen Seinen zwei Fingern, wie die Feder in der Hand des Schreibers, o Ḥusayn.

Das sind die Finger der Gnade und des Zorns, und zwischen ihnen liegt die Feder – das Herz – im von den Fingern erzeugten Zustand der Ausdehnung oder Zusammenziehung.

O Feder, wenn du wirklich Gott verehrst, denke daran, zwischen wessen beiden Fingern du liegst.

All dein Wollen und Bewegen entsteht durch diese Finger; die Spitze der Feder – dein Denken – bewegt sich auf der Kreuzung des Wegs zur Auferstehung.

Die Buchstaben – deine Zustände – sind Sein Werk; deine Absichten und deren Änderung kommen auch von Seinen Absichten und deren Änderung.

Es gibt keinen anderen Weg als demütiges Bitten; nicht jede Feder ist sich bewusst, dass sie der göttlichen Bewegung unterworfen ist.

*Die Feder weiß es, aber nur entsprechend ihres vorbestimmten Maßes; in guten und schlechten Taten zeigt sie dieses Maß.“*⁵⁵⁵

⁵⁵² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 1182; *Maṣnavī* IV, 1181.

⁵⁵³ Schimmel 1995, 585.

⁵⁵⁴ Vgl. Konuk VI, 105-106.

⁵⁵⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2777-2783; *Maṣnavī* III, 2776-2782.

Der Mensch befindet sich in jedem Augenblick in einem Prozess der Veränderung und der Transformation, wobei das Herz das Zentrum dieser Transformation ist. Demnach ist das Herz die Ebene, über die Gott stets verfügt und hierdurch den Menschen verändert und erneuert. Um dies zu betonen, heißt es:

„In der Überlieferung steht geschrieben. Dass, das Herz wie eine Feder in der Wüste ist, Gefangener des Şarşar.“⁵⁵⁶

Der Wind treibt die Feder achtlos in jede Richtung, bald nach links, bald nach rechts, auf hundert verschiedene Arten.

In einer Überlieferung heißt es: ‚Betrachte das Herz als Wasser, das in einem Kessel über dem Feuer kocht.‘

Jeden Augenblick fasst das Herz einen neuen Vorsatz; dieser stammt nicht von ihm, sondern von einem besonderen Ort.“⁵⁵⁷

In einer Überlieferung des Propheten heißt es: *„Wahrlich, es gibt im Menschenkörper ein kleines Stück Fleisch, wenn dieses gut ist, so ist der ganze Körper gut; ist es aber verdorben, so ist der ganze Körper verdorben. Wahrlich, das ist das Herz!“⁵⁵⁸*

Das Herz ist das Verbindungszentrum des Menschen zu Gott und zu den anderen Geschöpfen und als solches muss es sorgfältig von unreinen Empfindungen und Vorurteilen gereinigt werden. Bildlich beschrieben, ist das Herz wie ein Wasserbecken, dessen Wasser gereinigt werden muss. Wenn das Herz des Menschen gereinigt ist, wird auch der Körper des Menschen sauber und klar.⁵⁵⁹ Es ist symbolisch als Gottes Haus dargestellt oder um es mit Rūmī zu formulieren, ist es ein Wasserbecken, welches eine direkte Verbindung zum Meer hat:

„O du mit dem schmutzigen Körper, suche das Wasserbecken auf; wie kann ein Mann außerhalb des Beckens gereinigt werden.

Der Reine, der vom Becken verbannt wurde, wird auch von seiner Reinheit entfernt. Die Reinheit dieses Beckens ist unendlich; die Reinheit der Körper hat wenig Gewicht,

Weil das Herz ein Becken ist, doch im Verborgenen hat es eine Verbindung zum Meer.“⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Kalter, kräftiger Wind.

⁵⁵⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 1641-1644; *Maṣnavī* III, 1640-1643.

⁵⁵⁸ Buḥārī, „Imān“, 39; Müşlim, „Musākat“, 107.

⁵⁵⁹ Vgl. Konuk III, 380.

⁵⁶⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1363-1366. *Maṣnavī* II, 1353-1356.

An einer anderen Stelle vergleicht Rūmī den Menschen mit einem großen Palast. Mit diesem Vergleich sind die fünf Sinnesorgane gemeint, mit denen der Mensch ausgestattet ist. Der Mensch ist aber nicht nur darauf zu beschränken, er ist vielmehr ein sehr viel komplexeres Wesen.⁵⁶¹

*„Der Meisterarchitekt hat alles harmonisch erschaffen. Er hat bewegliche Paläste erbaut,
Mit Balkonen und Zisternen, die Wasser von hier nach dort befördern.
Und darin liegt eine unendliche Welt. Deren ganze Weite ist in einem einzigen Gebäude enthalten.
Er lässt manchmal den Mond wie einen Albtraum erscheinen; manchmal lässt er den Grund eines Brunnens wie ein Beet erscheinen.
Weil das Schließen und Öffnen des Auges und des Herzens durch den Allmächtigen andauernd erlaubte Magie bewirkt.“*⁵⁶²

Die Erneuerung des Menschen vollzieht sich jedoch nicht nur auf dieser Weise. Gott setzt diese Erneuerung (die Schöpfung) jede Nacht und jeden Morgen fort. Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungsweise genießen die Nacht und der Schlaf eine positive Bedeutung in den Schriften Rūmīs. Die Seelen werden durch den nächtlichen Schlaf freier und befreien sich vom Zwang des Körpers, und mit dem Schlaf hören sogar ihr Kummer und ihre Krankheiten auf. Mit dem Schlaf vergisst der Gefangene die Sorgen des Kerkers, der König vergisst die Staatsaufgaben und weder erfasst ihn die Angst vor dem Verlust noch die Gier nach Sieg.⁵⁶³ Sowie die Stimme des Sängers stärker wird, wenn er aufhört zu singen, so erfahren auch die Seelen nachts Erfrischung und Erneuerung.⁵⁶⁴

Danach werden alle Empfindungen zurückgerufen und die Seelen übernehmen wieder ihre Aufgaben und verrichten ihre Arbeit:

*„So werden jede Nacht alle Gedanken, jedes Verständnis, zu nichts, versunken im tiefen Meer.
Bei Tagesanbruch erheben diese göttlichen Wesen wieder wie Fische ihre Häupter aus dem Meer.
Im Herbst gehen hunderttausend Zweige und Blätter verdorrt in das Meer des Todes ein.*

⁵⁶¹ Vgl. Konuk XII, 495-496.

⁵⁶² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) VI, 3508-3512; *Maṣnavī* VI, 3506-3510.

⁵⁶³ Vgl. *Maṣnavī* I, 388-392.

⁵⁶⁴ Vgl. *Maṣnavī* I, 3863-3864.

Im Garten klagt die schwarze Trauerkleider tragende Krähe über das vergangene Grün.

*Und wieder kommt vom Herrn des Landes der Befehl an das Nichtsein: Gib zurück, was du vernichtet hast.*⁵⁶⁵

Diese Erneuerung und Erfrischung stellt sich auch bei der ganzen Menschheit und den Völkern ein. Gott setzt jeden Tag die Erneuerung der Welt und der Menschheit mit drei Kompanien von Soldaten fort. Ein Teil der Soldaten geht – als Sperma – von den Vätern zu den Müttern. Die zweite Gruppe von Soldaten verlässt den Mutterbauch und begibt sich auf die Reise in die Welt, um das Diesseits mit Männern und Frauen zu bevölkern. Der letzte Teil der Soldaten wiederum geht vom Diesseits ins Jenseits, um seinen Lohn zu empfangen.⁵⁶⁶ Während all dies geschieht, rast die Zeit. Der Mensch macht sich jedoch oft in der Eile des Lebens keine Gedanken darum und nimmt diesen Zustand eher als eine Kontinuität statt als einen Prozess der Erneuerung wahr. Diese Wahrnehmung ist jedoch irreführend, da der Mensch hierdurch die Perspektive seiner Erneuerung und der Wiedererschaffung aus den Augen verliert.

Rūmī beschreibt diesen Prozess der Veränderung, den der Mensch nicht vergessen und aus den Augen verlieren darf, folgendermaßen:

„Wenn du eine Fackel geschickt herumwirbelst, erscheint sie dem Blick als lange Feuerlinie.

*Diese Beständigkeit wird von der Schnelligkeit des Gotteswerks erzeugt, sie wird von der Geschwindigkeit des Gotteswerks hervorgerufen.*⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1890-1894; *Maṣnavī* I, 1890-1894.

⁵⁶⁶ Vgl. *Maṣnavī* I, 3072-3074.

⁵⁶⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1147-1148. *Maṣnavī* I, 1148-1149.

4.3.7 Der vollkommene Mensch

Der wichtige Begriff des vollkommenen Menschen kommt im Koran nicht wörtlich vor, obwohl die Vorstellung des vollkommenen Menschen dort durchaus vorhanden ist. In der Tradition der Sūfis werden manche Offenbarungen auf diesen Gedanken bezogen, darunter die Folgende: „Wahrlich wir erschufen den Menschen in schönster Gestalt.“⁵⁶⁸ sowie: „Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen.“⁵⁶⁹

Der Mensch wurde als Stellvertreter Gottes erschaffen: „Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen.“⁵⁷⁰

Als Gott den Menschen geformt hat, hat er ihm etwas von seinem Geist eingehaucht: „Und als dein Herr zu den Engeln sprach: ‚Ich werde einen Menschen aus trockenem Lehm, aus geformtem Schlamm erschaffen. Wenn ich ihn geformt und ihm von meinem Geist eingehaucht habe, so fallt und werft euch vor ihm nieder. Da warfen sich alle Engel nieder außer Iblīs. Er wollte sich nicht niederwerfen.‘“⁵⁷¹

Im Koran wird das Wort *walī* verwendet, das Ähnlichkeiten zum Begriff des vollkommenen Menschen aufweist. Das Wort *walī* ولي oder (pl. *ʿauliyā* اولياء) kann als Helfer, Beistand, Wohltäter, Freund, Nahestehender, Verwandter und Heiliger übersetzt werden. Zum Beispiel stammt der Begriff ولي الامر (*walī al-ʿamr*) vom Wort *walī* und bedeutet: verantwortlicher Leiter, Machthaber, Sachwalter. ولي العهد oder *walī al-ʿahd* ist ein verwandter Begriff und bedeutet: Thronfolger, Kronprinz oder *walīyyu al-ʿallah* ولي الله bedeutet Gottesfreund und das Wort *walī* wird in dieser Arbeit mit dieser Bedeutung benutzt, wobei es nicht mit dem Begriff des vollkommenen Menschen gleichzusetzen ist.⁵⁷²

Im Hierarchiesystems der Sūfis befinden sich noch weitere Begriffe, die alle ähnliche Bedeutungen wie das Wort *walī* (pl. *ʿauliyā*) haben, z.B. *abrār*, *ahyār*, *autād* und *abdāl*.⁵⁷³ Der vollkommene Mensch steht aber an höchster Stufe dieses Hierarchiesystems der Auserwählten. Er wird mit verschiedenen Begriffen benannt:

⁵⁶⁸ Koran 95:4.

⁵⁶⁹ Koran 17:70.

⁵⁷⁰ Koran 2:30.

⁵⁷¹ Koran 15:28-31.

⁵⁷² Vgl. Stichwort „*walī*“ Wehr 1968, 977; Arberry 1950, 101; Schimmel 1995, 284

⁵⁷³ Vgl. Schimmel 1995, 285.

„Die *ḥaqīqa muḥammadiyya*“, ⁵⁷⁴ *al-aql al-awwal*, „die höchste Schrift“ (*al-qalam al-ʿlā*), „die Materia Prima“ (*al-hayūlā*), „der Pol“ (*al-quṭb*), „der Geist Muḥammads“ usw. ⁵⁷⁵

Ogleich die Vorstellung vom vollkommenen Menschen sich in der heutigen Zeit v.a. auf Hallāḡ bezieht, findet sich dieser Gedanke bereits bei Ibn ʿArabī artikuliert. Die Vorstellung wird im Zusammenhang mit *waḥdat ul-wuḡūd* behandelt und spielt in den Entwicklungen der theosophischen Mystik eine große Rolle. Arberry vertritt die Meinung, dass die Vorstellung des vollkommenen Menschen aus *Miškāt al-anwār* von al-Ġazzālī stammt. Außerdem seien Hinweise auf diese Vorstellung sowohl in den Gedichten Ibn al-Farīz (gest. 1235), dem bekanntesten Dichter im arabischen Literaturraum, als auch in den Gedichten Ġāmīs (gest. 1494), einem sehr bekannten Dichter der persischen Literatur, wiederzufinden. ⁵⁷⁶

Nach Nasafī ist der vollkommene Mensch *ḥaqīqa muḥammadiyya*, die „Muḥammad-Realität“, welche auch die Essenz der Erschaffung seines Körpers aus vier Elementen (Wasser, Erde, Luft und Feuer) ist. Damit ist gemeint, dass der Prophet Adam Vater des menschlichen Körpers und der Prophet Muḥammed Vater der Seelen ist. *Ḥaqīqa muḥammadiyya* erscheint in allen Zeiten mit verschiedenen Namen und verschiedenen Formen als Prophet und Auserwählter. ⁵⁷⁷

In diesem Zusammenhang ist in Verbindung mit dem Begriff *ḥaqīqa muḥammadiyya* die Überlieferung von Sahl at-Tustarī zu nennen: „*Ich war ein Prophet, als Adam noch zwischen Lehm und Wasser war*“. ⁵⁷⁸

Nasafī hat diesbezüglich als Erster ein relevantes Werk unter dem Titel *insān al-kāmil* (Der vollkommene Mensch) aufgesetzt, auf das später Cīlīs Werk (gest. 1417) gleichen Titels folgte. ⁵⁷⁹

Ibn ʿArabī stellt den vollkommenen Menschen in Form arabischer Buchstaben dar. Er folgt dabei einer Symbolverwendung, wie sie für sein Bedeutungssystem typisch ist. Die zweite

⁵⁷⁴ Zit. Schimmel 2008, 15. „Muḥammad wurde im Laufe der Zeit zum Insān al kāmīl, dem vollkommenen Menschen; das erste, was Gott geschaffen hatte, war sein Licht, und sein Prophet ist gewissermaßen die Nahtstelle zwischen dem Urewigen Gott und dem Geschaffenen. So hoch die Stellung Muḥammads in der Mystik aber auch sein möge, der Gedanke einer Inkarnation wird im Islam strengstens abgelehnt. [...] Damit ist auch die Stellung des Menschen umschrieben, der, wie der Prophet, ein vollkommener Diener Gottes sein soll.“

⁵⁷⁵ Vgl. Rahmati 2007, 84.

⁵⁷⁶ Vgl. Arberry 1950, 93f.

⁵⁷⁷ Vgl. Düzen 2000, 145.

⁵⁷⁸ Vgl. Schimmel 1995, 305.

⁵⁷⁹ Vgl. Yılmaz 2001, 208-209. Für weitere Informationen siehe Schimmel 2008, 35f.

Sura im Koran, *baqara*, fängt mit den drei Buchstaben *ا ل م* (*alif, lām, mīm*) an. Der Buchstabe *alif* (ا) wird niemals mit anderen Buchstaben zusammengeschrieben. In der arabischen Orthographie wird *alif* stets separat geschrieben. Der Buchstabe *alif* steht unter keinem Einfluss anderer Buchstaben. Ihn kann man nicht ergreifen und nicht verändern. In anderen Worten gesagt, steht *alif* für das absolute Sein, außerhalb des Inneren und Äußeren.⁵⁸⁰ Bei Ibn ‘Arabī symbolisiert der Buchstabe *alif* somit das absolute Sein. *Alif* wird von oben nach unten geschrieben und diese Schreibweise symbolisiert die kosmische Bewegung vom Inneren zum Äußeren sowie von der höchsten Stufe des Seins zur physikalischen Existenz in der Welt. Der vollkommene Mensch wird vorwiegend mit dem Buchstaben *lām* (ل) bezeichnet. Der Buchstabe *lām* symbolisiert das Wesen, das einerseits von der rechten Hand nimmt, andererseits mit der linken Hand gibt. Der vollkommene Mensch ist ebenfalls *lām*, denn der nimmt einerseits die Liebe, Gnade und Weisheit von Gott an, andererseits teilt er mit den Menschen das, was er von Gott erhalten hat.⁵⁸¹

Alle Buchstaben können göttliche und menschliche Bedeutungen beinhalten. Ibn ‘Arabī ist der Meinung, dass sich sowohl Buchstaben als auch Menschen in zwei Gruppen aufteilen lassen: die auserwählten (*ḥāṣṣa*) und die gewöhnlichen (*‘amma*) Buchstaben, wobei die auserwählten Buchstaben auf der Stufe des Prophetentums stehen. Die Vollkommenheit ist ständig in Verbindung mit dem Dienen Gottes zu suchen und je näher der Mensch Gott ist, desto weniger ist er vom Diesseits abhängig.⁵⁸²

Wie bereits an der Darstellung von Ibn ‘Arabī erklärt, ist der vollkommene Mensch das Ziel der Schöpfung und befindet sich somit im Zentrum derselben. Die Schöpfung ähnelt der Entstehung von Worten aus Vokalen und Konsonanten. Die einzelnen Buchstaben allein lassen keinen Sinn erkennen, erst das entstandene Wort kennzeichnet z.B. ein Ding oder eine Tätigkeit. Genauso ist es mit dem absoluten Sein: Die edle Wahrheit ist in der Welt nicht sichtbar, solange sie inaktiv ist. Erst durch die Erschaffung der Welt und insbesondere durch die Erschaffung des vollkommenen Menschen, also durch das beständige Agieren des absoluten Seins, wird sein Vorhandensein deutlich.⁵⁸³

In anderen Aussagen weist Ibn ‘Arabī auch daraufhin, dass sowohl die Welt als auch der Mensch ein Spiegelbild ist, das die göttlichen Namen aufzeigt. Allein die Welt an sich ermöglicht es aber nicht, die göttlichen Namen ganzheitlich abzubilden. Hierzu ist der

⁵⁸⁰ Vgl. Grill 2004, 113-114.

⁵⁸¹ Vgl. Grill 2004, 113-114; Schimmel 1995, 594.

⁵⁸² Vgl. Grill 2004, 113.

⁵⁸³ Vgl. Grill 2004, 120-121.

Mensch unbedingt notwendig. Wenn Gott nicht die Propheten und die Auserwählten erschaffen hätte, wäre die Welt wie tot, also wie ein Körper ohne Seele. Der vollkommene Mensch manifestiert die göttlichen Eigenschaften in sich selbst, während er darüber hinaus noch drei Elemente von anderen Geschöpfen beinhaltet.⁵⁸⁴

Rūmīs Ausführungen zum vollkommenen Menschen sind unsystematisch. Er stellt den vollkommenen Menschen zum einen als Rose zum anderen als Krug dar. Besonders kommt dies in den folgenden Worten Rūmīs zum Ausdruck: Die großen Flüsse verbeugen sich vor dem Krug, in den ein Zufluss aus dem Meer mündet.⁵⁸⁵ Hier soll der Krug als kleiner weltlicher Gegenstand den vollkommenen Menschen widerspiegeln und seine Macht aufzeigen.

In *Masnavī* wird ein Beispiel aufgeführt, in dem eine Krähe sich mit einem Storch zusammengetan hat. Als ein gotterkennender Mensch die beiden sah, wunderte er sich und suchte einen Grund für ihre Partnerschaft. Er ging näher und bemerkte überrascht, dass beide lahm waren:

„Ein Weiser sagte: ‚Ich sah eine Krähe mit einem Storch herumlaufen.

Ich wunderte mich und untersuchte den Fall, um einen Hinweis auf ihre Gemeinsamkeit zu finden.

Als ich mich ihnen überrascht und verblüfft näherte, sah ich in der Tat, dass beide lahm waren.

Wie könnte sich insbesondere ein königlicher Falke, der vom Thron kommt, mit einer Eule, die von der Erde kommt, verbinden?‘‘⁵⁸⁶

In diesem Beispiel symbolisiert der Storch den vollkommenen Mensch, während die Krähe den Menschen symbolisiert, der seiner Triebseele unterlegen ist.⁵⁸⁷

Ein anderes Beispiel verdeutlicht den vollkommenen Menschen in Rūmīs Erzählung „Der Falke des Königs“. Den Falken des Königs machte das Schicksal blind und ließ ihn weit von seiner Heimat landen. Am Ende war er zwischen Eulen gelandet und diese griffen ihn an und rissen ihm seine schönen Federn und Flügel aus. In dieser Geschichte symbolisiert der Falke den vollkommenen Menschen, der König Gott und die Eulen die Völker:

⁵⁸⁴ Vgl. Chittick 2007, 31-32.

⁵⁸⁵ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) VI, 23; *Masnavī* VI, 23.

⁵⁸⁶ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) II, 2105-2108; *Masnavī* II, 2092-2095.

⁵⁸⁷ Vgl. Konuk IV (ohne Datum), 84.

„Der Falke hat den Weg verloren und ist in die Wildnis geraten; dann ist er in der Wildnis unter den Eulen.

Er ist ganz Licht vom Licht der göttlichen Zufriedenheit; doch das Schicksal machte ihn blind.

Es hat ihm Staub in die Augen geworfen und ihn weit von der Straße abgebracht; es ließ ihn unter Eulen und in der Wildnis.

Schließlich griffen die Eulen ihn an und rissen ihm seine lieblichen Federn und Flügel aus.

Ein Geschrei entstand unter den Eulen: Ha! Der Falke ist gekommen, um unser Gebiet an sich zu reißen.“⁵⁸⁸

Obgleich der Falke bei den Eulen bleiben will, vertrauen sie ihm nicht, dass er die Wahrheit sagt. In der Tat ist der Falke aus dem Besitz des Königs, aber aus Gier glaubten die Eulen ihm nicht und warfen ihm vor: *„Der Falke des Königs will uns aus unserer Heimat vertreiben.“* Rūmī führt die Geschichte weiter mit der Erwiderung des Falken:

„Ich gehöre nicht zur Art des Königs der Könige, gewiss; doch ich erhalte Licht von seinem Glanz.

In Bezug auf Form und Wesen gibt es keine Gleichartigkeit: Wasser wird in der Pflanze gleichartig mit Erde.

Wind wird gleichartig mit Feuer in der Konsistenz; Wein wird schließlich gleichartig mit der körperlichen Verfassung.

Da meine Art nicht die Art meines Königs ist, ist mein Ich um Seines Ichs willen entworden“⁵⁸⁹

Ibn ʿArabī und Nasafī erwähnen, dass die erste von allen erschaffenen Seelen, die Seele Muḥammeds, also *ḥaqīqa muḥammadiyya* ist. Dieser Gedanke wird in *Maṣnavī* mit einem Beispiel über den Baum und dessen Früchte erklärt.

Von außen betrachtet stammen die Früchte von dem Baum, aber in der Realität ist der Baum da, um die Früchte reifen zulassen. Die Frucht scheint also aus dem Baum geboren, aber in Wirklichkeit wurde der Baum aus der Frucht geboren:⁵⁹⁰

„Deswegen hat Muṣṭafā gesagt: ‚Adam und die anderen Propheten folgen mir unter meinem Bann.‘

⁵⁸⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1134-1138; *Maṣnavī* II, 1128-1132.

⁵⁸⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1172-1175; *Maṣnavī* II, 1166-1169.

⁵⁹⁰ Vgl. *Maṣnavī* IV, 521-523

*Aus diesem Grund hat dieser Meister allen Wissens die folgende Weisheit geäußert:
,Wir sind die Letzten und die Ersten.‘*

*Das bedeutet: ,Wenn ich der Erscheinung nach auch ein Nachkomme Adams bin,
bin ich in Wirklichkeit doch der Vorvater aller Vorväter.‘*

*Denn die Engel haben Adam um meinetwillen verehrt, und er ist um meinetwillen
zum siebten Himmel aufgestiegen.*

*Deshalb wurde der Urvater in Wirklichkeit aus mir geboren, deshalb wurde der
Baum in Wirklichkeit aus der Frucht geboren.*“⁵⁹¹

Der vollkommene Mensch ist allein auf die Welt gekommen, aber er birgt in sich selbst unzählige Welten und ist deshalb wiederum nicht allein. Er ist mit großer Stärke und Macht ausgestattet. So wie die Sonnenstrahlen die Welt erwärmen und zum Leben bringen, so zeigt der vollkommene Mensch den anderen den richtigen Weg auf dieser Welt auf. Er ist der Wegweiser in der Wüste und die Menschen brauchen den Vollkommenen, um ihren Weg nicht zu verlieren:

*„Jeder Prophet kam alleine auf diese Welt; er war alleine und hatte hundert
unsichtbare Welten in sich.*

*Mit dieser Macht verzauberte er den Makrokosmos, er versteckte sich in einer sehr
kleinen Hülle.*“⁵⁹²

In der Nähe zu Gott gibt es Unterschiede zwischen dem vollkommenen Menschen und dem Volk. Die Vollkommenen leben mit dem Volk zusammen, aber dies verringert nicht ihre Werte und insbesondere nicht die Nähe zu Gott.

Ihre Situation ist vergleichbar mit der des Goldes, welches im Erdboden steckt, aber dessen Wert trotzdem nicht mit dem des Erdbodens vergleichbar ist.⁵⁹³ Die Sūfis des *Naqšbandiyya*-Ordens drücken dies mit folgenden Worten aus: *Ḥalvat dar anguman* (Einsamkeit in der Menge der Menschen). Sie sind mit Gott, während sie im Volke sind. Sie denken nur an den Einzigen und sie wollen nur das Antlitz Gottes sehen, wann und wo auch immer sie sind:

*„Es gibt verschiedene Arten von Nähe, O Vater; die Sonne scheint auf die Berge
und auf das Gold;*

⁵⁹¹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 525-529; *Maṣnavī* IV, 524-528.

⁵⁹² Zit. *Maṣnavī*(Ü:Komitee) I, 2505-2506;*Maṣnavī*I, 2505-2506

⁵⁹³ Vgl. *Maṣnavī* I, 2569-2572.

Doch zwischen der Sonne und dem Gold gibt es eine Nähe; von welcher der Weidenbaum nichts weiß.

Der trockene und der frische Zweig sind der Sonne nahe; wie könnte die Sonne von einem der beiden ferngehalten werden?

Doch was ist die Nähe des saftigen Zweiges, von dem du reife Früchte isst?

Was kann der trockene Zweig von der Nähe zur Sonne anderes erhalten als schnelleres Verdorren?“⁵⁹⁴

Der vollkommene Mensch fühlt sich abhängig von Gott und ist damit zufrieden. Sein Herz versöhnt sich immer mit den Empfehlungen Gottes (*ḥalāl* und *ḥarām*, alle Geschöpfe gerecht zu behandeln usw.). Von außen betrachtet, können alle Menschen gleich aussehen, aber die Beschaffenheit oder die Art der Gedanken der Menschen sind unterschiedlich.

Nach Rūmī sind viele Menschen über die Vollkommenen irregegangen, wenn sie diese mit sich selbst verglichen. Die vollkommenen Menschen essen und trinken wie die anderen Menschen, aber sie sind ihnen in ihren Gedanken und Herzen nicht ähnlich. Viele Menschen wissen nicht, dass das Herz der Vollkommenen wie ein Meer ist, dessen Küste, also die guten Taten und Gedanken, unendlich ist und dass die Herzen der Vollkommenen mit der Liebe zu Gott erfüllt sind. Rūmī führt zum Vergleich zwischen dem vollkommenen und den anderen Menschen weitere Beispiele an:

„Zwei Insekten essen und trinken am selben Ort, doch eines sticht, das andere gibt Honig.

Zwei Arten von Damwild fressen Gras und trinken Wasser; das eine gibt Mist, das andere Moschus.

Zwei Rohre trinken aus derselben Quelle, das eine ist hohl, das andere voller Zucker.

Bedenke hunderttausend ähnliche Dinge und sieh, dass die Entfernung zwischen beiden eine Siebzig-Tage-Reise ist.“⁵⁹⁵

„Wenn beide einander im Aussehen auch ähneln, mag sein; Salzwasser und Süßwasser sind gleich klar.

Wer außer einem Mann mit Geschmack kennt den Unterschied? Finde ihn; er kann zwischen Salzwasser und Süßwasser unterscheiden.“⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 705-709. *Maṣnavī* III, 705-709.

⁵⁹⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 268-271; *Maṣnavī* I, 268-271.

⁵⁹⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 275-276; *Maṣnavī* I, 275-276.

In Rūmīs Werken befinden sich viele verschiedene Geschichten, in denen betont wird, dass die vollkommenen Menschen in einer den anderen gegenüber bevorzugten Position sind. Er will mit diesen Erzählungen auch zum Ausdruck bringen, dass die vollkommenen Menschen in eine bestimmte Kategorie einzuordnen sind. Sie werden nicht genau verstanden, wenn sie die Wahrheit sagen und sie leiden unter ihrer Einsamkeit, wenn sie als Vorbild die Wahrheit aufzeigen.

Im *Maṣnavī* wird noch ein Bienen-Beispiel aufgeführt, um den vollkommenen Menschen als Vorbild für die anderen Menschen zu zeigen. Die Bienen sind nicht nur sehr fleißig, sondern auch unverzichtbar für den Menschen, da sie für die Bestäubung der meisten Wild- und Kulturpflanzen notwendig sind und ihnen somit zu Früchten verhelfen. Gleichzeitig können ihre Produkte verschiedene Krankheiten heilen. Außerdem ist zu betonen, dass die Bienen ständig Honig produzieren, egal, ob sie Bitteres oder Süßes essen oder trinken.

Aus einer anderen Perspektive erinnert dieses Beispiel daran, dass der Mensch ähnliche Funktionen besitzt, indem er seine Beschaffenheit rein hält. So hat ein vollkommener Mensch reinigende Wirkung auf andere Menschen. Diese Situation kann auch mit dem verunreinigten Gefäß verglichen werden. Wenn das Gefäß verschmutzt ist, verunreinigt es alles, was ins Gefäß gefüllt wird. Wenn das Gefäß rein ist, hütet dieses die Reinheit der Dinge, die hinein gefüllt werden. Ein ähnlicher Vergleich wird auch von Muḥāsibī angeführt, indem er folgendes Beispiel erläutert: Das Wissen ist wie ein Regen. Wenn es auf die Wurzeln des Zitronenbaums regnet, vermehrt es die Säuerlichkeit seiner Früchte, und wenn es auf die Wurzeln des Apfelbaums regnet, vermehrt es den Geschmack seiner Früchte.

Im Koran wird geäußert, dass die Offenbarung (*wahy*) nur den Bienen kundgegeben wurde, nicht den anderen Tieren.⁵⁹⁷ In Bezug auf diese Offenbarung zeigt das Bienen-Beispiel von Rūmī, dass der vollkommene Mensch gnostisches Wissen hat.

Außerdem führt Rūmī die Seidenraupe als Beispiel an, welche sich sehr große Arbeit macht, ihren Kokon mit Geduld und mit natürlichem Instinkt fertigt, obwohl sie körperlich klein ist:

„Was Gott den Bienen gelehrt hat, ist dem Löwen und dem Wildesel verwehrt.“

⁵⁹⁷ Koran 16:68: „Und dein Herr hat der Biene eingegeben: ‘Baue dir Häuser in den Bergen und in den Bäumen und in den Spalieren, die sie errichten.’”

Die Biene baut Häuser aus Süßigkeiten: Gott hat ihr die Tür zu diesem Wissen geöffnet.

Was Gott der Seidenraupe gelehrt hat – kennt der Elefant diese Kunst?“⁵⁹⁸

Um die Reinheit des Herzens und seine edle Beschaffenheit zu betonen, äußert Ibn ‘Arabī folgendes:

Wenn wir unser Herz von allem Äußerlichen und dem reflektierten Wissen reinigen und unser Herz mit Lobpreis (*zīkr*) reinigen und füllen, um das Wissen Gottes zu erreichen, wird Gott uns das lehren, was wir lehren sollen. Im Koran heißt es hierzu: „*Und fürchtet Gott! Denn Gott wird euch lehren.*“⁵⁹⁹

Die Weisheit des *murīds*⁶⁰⁰ kommt nicht aus ihm selbst, sondern vom vollkommenen Menschen. Die Weisheit des Vollkommenen fließt auf die *murīdūn* und der *murīd* soll wissen, dass er seine Weisheit vom *muršīd*⁶⁰¹ nur ausgeliehen hat. Hiermit will Rūmī betonen, dass das Wissen und die Weisheit des vollkommenen Menschen durch Inspiration erlangt werden. Aus der Sicht der Menschen, die den vollkommenen Menschen nicht kennen, nicht bemerken und seine Werte nicht respektieren, erscheint er wie ein schlichter und einfacher Mensch. Aus Rūmīs Sicht liebt Gott aber den vollkommenen Menschen und behütet diesen.

Wenn Gott Moses nicht geliebt hätte, wie hätte Moses sonst mit einem einzigen Stab den Pharao überwältigen können oder wie hätte Noah sonst mit einem Fluch den Orient und Okzident in eine Flut tauchen können?⁶⁰² Was es für den Vollkommenen bedeutet, in Gottes Nähe zu sein, unterscheidet ihn in seiner Art der Wahrnehmung von den anderen Menschen. In diesem Zusammenhang ist seine Verbindung zu erwähnen, durch die er im Kreislauf mit Gott, der Welt und den Menschen steht. Denn die Natur der Dinge bekommt in seiner Hand wahre Gestalt. Deshalb verwandelt David Eisen zu einem Stück Wachs; in Davids Hand ist auch Wachs wie Eisen.⁶⁰³

„Wenn ein vollkommener Mensch Erde nimmt, wird sie zu Gold; wenn ein unvollkommener Mensch Gold wegträgt, wird es zu Asche.

⁵⁹⁸ Zit. *Maṣnavī*(Ü: Komitee) I, 1009-1011; *Maṣnavī* I, 1010-1012.

⁵⁹⁹ Vgl. Grill 2004, 122; Koran 2:282.

⁶⁰⁰ *murīd*: Der Mensch, der den Pfad betreten will.

⁶⁰¹ *muršīd*: Führer auf dem mystischen Pfad (*ṭarīqa*).

⁶⁰² Vgl. *Maṣnavī* III, 80-87.

⁶⁰³ Vgl. *Maṣnavī* III, 703.

Weil der Gerechte von Gott angenommen wird, ist seine Hand in allen Dingen die Hand Gottes.

Die Hand des Unvollkommenen ist die Hand Satans und des Dämonen, denn er steckt in der Falle der List und des Betrugs.

Wenn Unwissen zu dem Vollkommenen kommt, wird es Wissen. Das Wissen, das den Unvollkommenen erreicht, wird zu Unwissen.

*Was auch ein kranker Mann nimmt, es wird zur Krankheit. Wenn ein Vollkommener Mensch Unglauben annimmt, wird er zu Religion.*⁶⁰⁴

Diejenigen, die den vollkommenen Mensch nicht erkennen, stehen ihm mit Abneigung gegenüber. Die Abneigung der Menschen gegenüber den vollkommenen Menschen rührt von deren Unwissenheit. Die negative Haltung und das Desinteresse gegenüber den vollkommenen Menschen werden von Rūmī mit dem Zustand eines Schülers verglichen, der seinen Lehrer ablehnt, oder mit dem Patienten, der seinen Arzt nicht respektiert.

In *Maṣnavī* wird das so kommentiert:

„Wenn der Kranke zum Feind des Arztes wird oder wenn der Junge dem Lehrer feindlich gesinnt ist,

Handeln sie in Wirklichkeit als Straßenräuber gegen sich selbst; sie überfallen ihren eigenen Geist und Verstand.

Wenn ein Wäscher sich über die Sonne ärgert, wenn ein Fisch sich über das Wasser ärgert,

dann bedenke einmal, wer dadurch verletzt wird, und wessen Stern dadurch schließlich verdunkelt wird.“⁶⁰⁵

Wie in Kapitel 2.4.3 erwähnt, fließt die Liebe zwischen Gott und dem vollkommenen Menschen nicht nur einseitig von Mensch zu Gott, sondern auch aus Gottes Richtung zu dem Vollkommenen. In diesem Sinne ist festzuhalten, dass, wenn der vollkommene Mensch Gott liebt, er die Weisung Gottes beachtet, und gleichfalls, dass Gott, wenn er jemanden liebt, dessen Wünsche beachtet und seine Fürbitte akzeptiert.

Eine Äußerung von Rūmī erinnert an die folgende Offenbarung im Koran: „Zufrieden mit ihnen ist Gott und sie sind zufrieden mit ihm“.⁶⁰⁶ Diese Offenbarung wird von den Sūfīs als

⁶⁰⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1609-1613; *Maṣnavī* I, 1610-1612.

⁶⁰⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 799-802; *Maṣnavī* II, 795-798.

⁶⁰⁶ Koran 98:8.

die Stufe der Zufriedenheit (*riḏā*) bezeichnet. Mit dieser Offenbarung wird kundgegeben, dass die Urquelle der Zufriedenheit bei Gott ist, so wie es die Quelle der Liebe ist.

Rūmī erklärt zu diesem Thema weiter:

Es gibt manche Diener Gottes, die von vielen geliebt und ersehnt werden. Gott sehnt sich auch nach ihnen. Wie Verliebte ständig aneinander denken und etwas füreinander tun, so denken die vollkommenen Menschen ständig an Gott und all das Tun ist für ihn, wie Gott es auch für sie tut. Aber dies, so Rūmī, kann man nicht erklären und viele können diese Korrelation nicht sehen.⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362,100.

5 Der Mensch und die Triebseele (*nafs*)

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit zwei Themen: Zunächst mit der Triebseele und anschließend mit den guten und schlechten Charaktereigenschaften des Menschen. Es werden dabei die folgenden Fragen erörtert:

Wie sollte der Mensch leben und welche Charaktereigenschaften sollte er besitzen, um Gottes Zustimmung (*riḏā*) zu gewinnen?

Wann und wie kann der Mensch dem *alast*-Tag (Vereinbarung der Seelen) treu bleiben?

Wie kann der Mensch mit dem Schöpfer, mit der Welt und mit sich selbst versöhnt leben?

Das Ziel ist es zu erklären, welches Verhalten und Handeln im süßischen Verständnis, insbesondere Rūmī's, zu loben und welches zu tadeln ist.

5.1 Der Begriff der Triebseele (*nafs*) und der Widerstand gegen sie

Zunächst ist der Begriff *nafs* (Triebseele) zu erläutern, den die Mystiker in ihren Werken sehr häufig benutzen. Da es das Ziel ist, die Werke von Rūmī zu analysieren, werden die Werke anderer Sūfīs hier nicht ausführlich vorgestellt. Doch soll kurz umrissen werden, welche Bedeutung der Begriff der Triebseele in ihren Werken hat. So definiert Quṣairī in seiner Schrift *Risāla* die Triebseele folgendermaßen: Die Triebseele hat weder einen Körper noch eine Form, doch sie besteht aus den schlechten Eigenschaften des Menschen, die Gott bemängelt.⁶⁰⁸ Ḥuḡvīrī nennt die Triebseele die Essenz des Schlechten. Um den Anfechtungen der Triebseele zu entgehen, sollen die Diener zu Gott beten, nach den Geboten Gottes leben und Gutes tun. Wenn ein Mensch Gott erreichen möchte, soll er jederzeit seiner Triebseele widerstehen. Deshalb ist es notwendig, dass der Mensch seine eigene Triebseele kennt. Wer seine eigene Triebseele nicht kennt, kennt sich selbst und Gott nicht. Wer sich selbst nicht kennt, kennt nicht die anderen Menschen und die Welt.⁶⁰⁹

Laut Ḥuḡvīrī ist der Mensch aus drei Elementen zusammengesetzt: der Seele, der Triebseele und dem Körper. Jedes dieser Elemente hat individuelle Eigenschaften. Die Seele hat die Vernunft, die Triebseele hat das Begehren und der Körper hat die physische Beschaffenheit als Eigenschaft.

Der Mensch selbst beinhaltet die Elemente aus dem Diesseits und dem Jenseits. Das Diesseits besteht aus Luft, Wasser, Erde und Feuer. Die Elemente aus dem Jenseits wie das

⁶⁰⁸ Vgl. Quṣairī 1934, 164.

⁶⁰⁹ Vgl. Ḥuḡvīrī 1980, 427-428.

Paradies, die Hölle und das Fegefeuer spiegeln sich in den Elementen aus dem Diesseits wider. So symbolisiert Wasser das Paradies, Erde das Fegefeuer und Feuer die Hölle. Die Seele befindet sich auf dem Niveau des Paradieses, der Körper auf dem des Fegefeuers und die Triebseele auf dem der Hölle.

Wie schon zuvor erwähnt, soll der Mensch sich besonders vor den schlechten Eigenschaften der Triebseele bewahren, um ein gotterkennender Mensch, ein Weiser (*‘ārīf bi’llāh*) zu werden bzw. Gott zu erreichen.⁶¹⁰ Um die Triebseele zu entkräften, sind drei Handlungen notwendig: wenig essen, wenig schlafen und wenig sprechen.

Al- Ġazzālī ist mit seinem Werk *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* einer der bedeutendsten Sūfīs, die sich zur Triebseele ausführlich geäußert haben. Jedoch soll hier das Thema anhand der Werke von Rūmī erläutert werden.

Um Rūmīs Darstellungen der Triebseele zu analysieren, müssen sie ausführlich und aufmerksam betrachtet werden, zumal in seinem Werke viele verschiedene Symbole und Erzählungen die Triebseele darstellen. Um einen Überblick über seine Vorstellungen zu erhalten, werden die betreffenden Textpassagen zitiert. Außerdem ist zu bemerken, dass im Koran verschiedene Stadien der Triebseele genannt werden, wobei deren Zustand sich von einer „Triebseele, die zum Bösen neigt“ (*an-naḥs al-ammāra*) zu einer „Triebseele, die in Frieden mit Gott lebt“ (*an-naḥs al muṭma’inna*) entwickelt.⁶¹¹ Diese Stufen werden in Rūmīs Werk nicht deutlich anhand bestimmter Namen unterschieden.

Im Folgenden werden nicht alle sieben Stufen dargestellt, sondern der Fokus liegt auf der Frage, inwiefern die Triebseele die Wurzel der schlechten Eigenschaften der Menschheit ist. In dieser Rolle wird die Triebseele in der mystischen Literatur als zum Bösen anreizend (*naḥs al-ammāra*) oder als die animalische Triebseele bezeichnet.

Der Triebseele Widerstand zu leisten ist ein großer Kampf, der in Rūmīs Werken mit der folgenden Geschichte erläutert wird. Ayādī⁶¹² war ein mutiger Mann, der in der Hoffnung ein Märtyrer zu werden sehr oft mit bloßer Brust gekämpft hatte. Er forderte also den Tod heraus. Da er nicht als Märtyrer sterben sollte, entschied er sich für die religiöse Abgeschiedenheit und wandte sich vom kleineren zum größeren Krieg. Daher fastete er vierzig Tage und übte Askese. Als sein Körper begonnen hatte, an Kraft zu verlieren, erreichte sein Ohr ständig das Geräusch der Kriegstrommeln. Seine Triebseele schrie Tag

⁶¹⁰ Vgl. Ḥuǧvīrī 1980, 430.

⁶¹¹ Vgl. Schimmel 1995, 48.

⁶¹² Sūfī.

und Nacht aus ihm heraus, dass es Kampfeszeit sei und er im heiligen Krieg der Armee beitreten und in ihr kämpfen solle. Er war sehr erstaunt über die Wünsche der Triebseele und fragte sich, warum sie kämpfen wolle. Sie sei wohl mit Gott nicht zufrieden und schreke vor einem großen inneren Kampf zurück. Diesen großen inneren Kampf wolle er nun mit ihr führen, um sie zu entkräften. Daraufhin rief seine Triebseele mit inniger Stimme:

„Hier tötest du mich täglich, du folterst meinen Geist wie den Geist der Ungläubigen.

Niemand kennt meinen Zustand und wie du mich mit Schlaf und Nahrungsentzug tötest.

Im Krieg könnte ich deinem Körper mit einem Schlag entkommen und die Leute würden meine Mannhaftigkeit und Opferbereitschaft sehen’.

Ich antwortete: O elende Triebseele, als Heuchlerin hast du gelebt und als Heuchlerin wirst du sterben; was bist du bloß!

In beiden Welten warst du eine Heuchlerin, in beiden Welten bist du ein so wertloses Geschöpf.“⁶¹³

In der Abgeschiedenheit wollte die Triebseele stets kämpfen, bei Nahrungsentzug nahm sie ab und versuchte zu entkommen:

„Ich schwor die Abgeschiedenheit nie mehr zu verlassen, denn mein Körper ist lebendig.

Denn, alles was der Körper in der Abgeschiedenheit tut, tut er, ohne sich um Mann oder Frau zu kümmern.

In der Abgeschiedenheit strebt er nur zu Gott, ob er sich bewegt oder ruht.

Das ist der größere Krieg, und das andere der kleinere; beide sind das Werk von Männern wie Rostam und Ḥaydar.“⁶¹⁴

In der Abgeschiedenheit kann niemand die Triebseele sehen und das führt zu ihrer Unzufriedenheit.

Hiermit unterstreicht Rūmī, dass die Triebseele immer das Lob des Menschen erwartet. Diese Erwartung wird sich stets unabhängig von Zeit und Ort zeigen. Deswegen betonen die Sūfīs, dass für Gott eine Gabe, wenn sie im Verborgenen gegeben wurde, wertvoller als hunderte anderer Gaben ist. So widerspricht es auch der Wesenheit des Betens, das Beten öffentlich zu zeigen.

⁶¹³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 3794-3798; *Maṣnavī* V, 3794-3798.

⁶¹⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 3799-3802; *Maṣnavī* V, 3799-3802.

Außerdem erinnert diese Geschichte an eine Überlieferung des Propheten, welche die Heuchelei der Triebseele betont: Am Tag der Abrechnung werden drei Personen zu Gott kommen. Die erste ist ein Märtyrer. Gott zeigt ihm alle Gaben, die ihm gegeben wurden, und fragt: „*Was hast du für mich gemacht?*“ Der Märtyrer antwortet: „*Ich habe für dich gekämpft und bin ein Märtyrer geworden.*“ Gott: „*Du lügst! Du hast gekämpft, damit die Menschen dich als einen Held ansehen.*“ Daraufhin befahl Gott, dass er in die Hölle gebracht wird.

Der zweite ist ein Religionsgelehrter, welcher bei vielen Menschen für sein Wissen sehr berühmt war. Gott fragt auch ihn, was er für Gott getan hat. Der Gelehrte antwortete: „*Ich habe mir für dich ein großes und ein umfassendes Wissen angeeignet.*“ Gott sagt auch zu ihm „*Du lügst! Du hast ein enormes Wissen angeeignet, aber du hast es getan, um das Lob des Menschen zu erhalten und du hast dafür einen Preis auf der Welt erhalten.*“ Auf Befehl Gottes wird auch er in die Hölle gebracht.

Der dritte ist ein reicher Mensch, welcher viel Geld auf dem Weg Gottes ausgegeben hat. Gott fragt auch ihn, was er für Gott gemacht habe, und er antwortet: „*Ich habe für Gottes Zustimmung viel Geld ausgegeben.*“ Gott sagt: „*Du lügst! Du hast dein Geld ausgegeben, damit die Menschen dich als einen sehr großzügigen Mensch ansehen. Die Menschen haben dich so angesehen und somit deinen Preis bezahlt.*“ Auch er wird mit Gottes Befehl in die Hölle gebracht.⁶¹⁵

Nach Rūmīs Ansicht braucht der Mensch viel Geduld, Feingefühl und Schläue, um der Triebseele Widerstand zu leisten. Wenn ein Mensch gegen die Triebseele kämpfen und sie beherrschen will, muss er alle guten und lobenswerten Eigenschaften einsetzen.

Viele Menschen verlieren den Kampf mit dem Inneren, weil sie sich mit dem Kampf im Äußeren befassen.

Rūmī bewertet den Widerstand gegen die Triebseele als einen großen Kampf, der bis zum Tod fortgesetzt wird. Der Mensch soll deswegen jede Eigenschaft der Triebseele kennen:

„Gehört alleine Gott die Macht, sie zu töten; wahrlich, wer außer Gott sollte den Bogen spannen?

Nur der gerade Pfeil wird in den Bogen gelegt, doch der Bogen der Triebseele hat verborgene und krumme Pfeile.

Sei gerade wie ein Pfeil und entkomme dem Bogen, denn zweifellos fliegt jeder gerade Pfeil vom Bogen auf sein Ziel.

⁶¹⁵ Muslīm, „Kitāb ul ‘imāra“, 152.

Als ich vom äußeren Krieg zurückkam, habe ich mich dem inneren Krieg zugewendet.

Wir sind vom kleinen ġihād zurückgekehrt, und haben uns wie der Prophet dem großen ġihād verschrieben.”⁶¹⁶

Der Gedanke eines großen inneren und kleinen äußeren ġihād wird nicht erst in Rūmīs Werken formuliert. In klassischen Werken der Sūfīs in *Kašf-al maḥğūb* von Ḥuḡvīrī wird bereits der Widerstand gegen die Triebseele als der große Kampf dargestellt. Ḥuḡvīrī betont, der Prophet habe nach einem Krieg gesagt, dass sie vom kleinen ġihād zum großen ġihād zurückgekehrt seien und dass dieser Kampf bis zum Tod fortgesetzt werde.⁶¹⁷

Wenn der Mensch an einer Erkrankung leidet oder ein Leid erlebt, wird dies die Triebseele entkräften. Wer Schmerzen erleidet oder in Armut lebt, fühlt in seinem Herzen ein Bedürfnis nach Gott. Dennoch ist es nicht im Interesse des Menschen, Schmerz zu leiden oder in Armut zu leben, jedoch kann das Leid sich durchsetzen, was wiederum zum Bedürfnis nach Gott führt und einen der Wege zu Ihm öffnen kann, so Rūmī.

Nach Rūmīs Beispiel zu dieser Thematik kann man nicht Olivenöl erlangen, ohne die Olive gepresst zu haben, oder das Brot herstellen, ohne den Teig in den Ofen geführt zu haben.

Wer das Bedürfnis nach Gott erlangt, dessen Gedankenwelt wird von den schlechten Eigenschaften der Triebseele fern gehalten. Um die Position der Triebseele hervorzuheben, erklärt Rūmī, dass die Triebseele sowohl Feind des Menschen als auch Feind Gottes sei.

Gott ermahnt im Koran seine Diener folgendermaßen:

„Eure animalische Seele ist euer Feind und mein Feind. Nehmt nicht meinen Feind und euren Feind als Freunde!”⁶¹⁸

Rūmī beschreibt den Kampf gegen die Triebseele in einem seiner Werke wie folgt:

„Kämpft immer im Gefängnis gegen diesen Feind, denn wenn er im Kerker und in Unglück und Leid ist, dann wird Aufrichtigkeit sichtbar und nimmt zu.

Tausendmal hast du erprobt, dass in Zahnweh und Kopfweh und Furcht dir Aufrichtigkeit kommt. Warum bist du dann an den Leibeskomfort gefesselt? Warum bist du ständig mit dem Leib beschäftigt? Vergiss nicht das Ende des Fadens;

⁶¹⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 1383-1387; *Maṣnavī* I, 1384-1388.

⁶¹⁷ Vgl. Ḥuḡvīrī 1980, 431.

⁶¹⁸ Koran 60:1.

*schlag deiner niederen Seele ihren Willen ab, bis du deinen ewigen Wunsch erreicht hast und Befreiung aus dem Kerker der Finsternis findest. Der aber seines Herren Stätte fürchtet und der Seele ihre Lust verwehrt, siehe, seine Wohnung ist das Paradies.“*⁶¹⁹

Um der Triebseele Widerstand zu leisten, soll der Mensch in jedem Augenblick Aufmerksamkeit zeigen. Besonders wenn er zornig auf jemandem ist, zeigt sich die wahre Triebseele. Denn wenn jemand sich ärgert, dominiert seine Triebseele in ihm.

Rūmī beschreibt die Triebseele im Zorn folgendermaßen:

*Jemand hat Jesus gefragt: „O Geist Gottes, was ist das Größte und Schwierigste in jener Welt?“ Er antwortete: „Deinen Zorn zu bezwingen und deine Wut niederzuhalten. Das ist der Weg, den jeder folgen sollte, um Gott zu erreichen. Wenn die Triebseele etwas anklagt, dann soll man ihr entgegen handeln. Wenn man immer in Dankbarkeit zu Gott bleibt, in schlechten oder guten Zeiten, erhält man die Liebe Gottes. Dankbarkeit heißt an der Stelle die Liebe, nämlich die Gottesliebe, zu suchen.“*⁶²⁰

Über die Geschöpfe zu klagen bedeutet, über den Schöpfer zu klagen. Zwietracht und Zorn sind in der Triebseele verborgen wie das Feuer im Stein oder im Eisen. Wenn ein Funke überspringt, soll man ihn sofort auslöschen und in das Nichtsein, aus dem er kam, zurückkehren lassen. Wird er jedoch mit Öl und Holz weiter angefacht, findet er einen Weg, sich zu erheben und stark zu sein. Es wird dann schwer ihn auszulöschen.

Es gibt drei Wege, den Zorn auszulöschen und somit Gott zu erreichen. Der Feind des Menschen ist nicht sein Fleisch oder seine Haut, es ist der schlechte Gedanke. Daher ist ein Weg, durch viele Gebete und Danksagungen an Gott die schlechten Gedanken zu zerstören und sie nicht wieder aufkommen zu lassen.

Ein zweiter Weg ist es, demjenigen, den man beschimpfen will, Gutes zu tun, um der Triebseele zu widerstehen. Wer im Zorn Gutes tut, entfernt den Zorn von sich. Wenn Kinder einem Kind Schimpfnamen geben und dieses Kind entgegnet ebenfalls mit Schimpfworten, dann ermutigt das die Kinder noch mehr. Aber wenn das Kind nicht schimpft, dann haben die Kinder auch keine Neigung mehr, das Spiel fortzusetzen.

⁶¹⁹ Zit. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 61. Zur Übersetzung siehe Schimmel, *Von allem und vom Einen* 1995, 128.

⁶²⁰ Vgl. *Fīh-ī mā fīhī* 1362, 232.

Hierzu heißt es im Koran: „*Wende das Übel mit etwas Besserem ab.*“⁶²¹

Ein dritter Weg ist es zu verzeihen. Dann wird deutlich, dass die Vorwürfe des anderen gegen einen selbst eine Lüge waren und dass er sich darüber geirrt hat, wie der von ihm beleidigte Mensch wirklich ist. Die, die ihren Zorn im Zaume halten und den Menschen vergeben, werden von Gott geliebt. „*Gott liebt diejenigen, die Gutes tun.*“⁶²² Jemand, der Gott liebt, kann nicht mangelhaft sein.⁶²³

Rūmī ermahnt die Menschen, damit sie nicht in die Fallen der Triebseele geraten. Nach Rūmī soll der Mensch seine Triebseele mit Fasten oder mit Einschränkungen beim Essen entkräften. Wird die Triebseele durch Essen oder Trinken gestärkt, dann ist es nicht leicht, ihr zu widerstehen. Dieses Problem wird in *Maṣnavī* mit dem nachstehenden Zweizeiler verdeutlicht:

„Tatsächlich ist Gerstenbrot für die Triebseele verboten und schädlich; setze ihr nur Kleiebrot vor.

Halte den Feind auf dem Pfad zu Gott klein. Gib dem Räuber keine Kanzel, sondern lasse ihn am Galgen hängen.

Halte es für erwünscht, dass dem Räuber die Hand abgehackt wird. Wenn du ihm die Hand nicht abhacken kannst, fessle sie.

Wenn du sie ihm nicht fesselst, wird er deine Hand fesseln. Wenn du ihm das Bein nicht brichst, wird er deines brechen.

*Aus welchem Grund gibst du dem Feind Wein und Zuckerrohr? Gib ihm bittere Speise und Erde zu essen!”*⁶²⁴

Rūmī verwendet in *Maṣnavī* eine Vielzahl von Methoden, um Aufschluss über die Triebseele und ihre Beherrschung zu geben. Dabei beschreibt er die Triebseele mit Tieren und diskutiert sie im Rahmen von Geschichten mit dichtem Symbolgehalt. Zwei dieser Tierfiguren sind der Ochse und der Esel.⁶²⁵ Diese beiden werden in *Maṣnavī* sehr oft verwendet. Der Ochse symbolisiert allgemein die Habgier nach Besitztümern und Geld.

Rūmī erzählt in *Maṣnavī* eine Geschichte, die auf einer grünen Insel spielt, die für das Diesseits steht:

⁶²¹ Koran 23:96.

⁶²² Koran 3:134.

⁶²³ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 232. Zur Übersetzung siehe Schimmel, *Von allem und vom Einen* 1995, 366-367.

⁶²⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 3488-3492; *Maṣnavī* V, 3488-3492.

⁶²⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 730; *Maṣnavī* II, 726.

„Der Esel, deine Triebseele, ist weggelaufen; binde ihn an einem Pfahl fest. Wie lange wird er vor der Arbeit und der Last weglaufen, wie lange?“

Es gab eine grüne Insel und einen gefräßigen Ochsen. Der Ochse fraß von morgens bis abends, und wenn die Nacht hereinbrach, war er kräftig und fett. In der Nacht hatte er Angst vor dem Dünn sein und dachte: „Was werde ich morgen essen?“ Nach dem Sonnenaufgang wuchsen die Pflanzen und Kräuter wieder und der Ochse fraß gierig auf der Weide bis zur Nacht. Dann war sein Körper wieder voller Fett und kräftig oder: und Kraft. Jede Nacht versetzte ihn in fiebrige Panik und er dachte wieder: „Was soll ich morgen essen und wie kann ein Ochse jahrelang fressen?“ Er dachte niemals daran, dass er von Geburt an Tag für Tag gefressen hatte und nie Hunger leiden musste. Warum fragte er sich also immer wieder, was er in Zukunft essen werde? Was sollte also dieses Fieber?

Hierzu heißt es in *Maṣnavī*:

„Der Ochse ist Triebseele, und die Weide ist diese Welt, in der die Triebseele aus Angst um sein tägliches Brot mager wird.

Und er denkt: ‚ich frage mich, was ich in Zukunft essen werde. Wo soll ich morgen mein Futter suchen?’

Du hast Jahre lang gegessen und es hat nie an Nahrung gefehlt. Lass die Zukunft und schaue in die Vergangenheit.

Erinnere dich an die verschiedenen Speisen, die du gegessen hast. Schaue nicht auf das, was kommen wird, und klage nicht.“⁶²⁶

Wer der Triebseele gehorcht, interessiert sich mehr für die zweitrangigen, bedeutungslosen Dinge, weil er sich in einer kleinlichen und primitiven Gedankenwelt befindet. So schreibt Rūmī:

„Wie viele sind schon weit bis nach Syrien und den Irak gegangen und haben nichts als Unglauben und Heuchelei gesehen.

Wie viele sind bis nach Indien und Herāt⁶²⁷ gegangen und haben nichts als Kaufen und Verkaufen gesehen.

Und wie viele sind bis nach Turkmenistan und China gegangen und haben nichts als Lug und Trug gesehen.

Wenn jemanden nur Farbe und Geruch wahrnimmt, wird er in allen Erdteilen nichts Spirituelles finden.

Wenn eine Kuh nach Bagdad käme und von einem Ende der Stadt zum anderen gehen würde, würde sie von den ganzen Freuden und Annehmlichkeiten und Genüssen der Stadt nichts sehen als die Schale einer Wassermelone.

⁶²⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 2866-2869; *Maṣnavī* V, 2866-2869.

⁶²⁷ Stadt im heutigen Afghanistan.

*Auf die Straße gefallen Stroh oder Heu passt zu jemandem, der wie eine Kuh oder ein Esel veranlagt ist.*⁶²⁸

Rūmī vergleicht denjenigen, der die Fehler bei anderen Menschen sucht und nicht daran denkt, dass jeder Mensch auch selbst Fehler habe, mit dem Pharao, der einst Moses in allen anderen Häusern suchte, nur nicht im eigenen Haus.

In der damaligen Zeit sah der Pharao sich selbst als Gott und versuchte mit allen Mitteln Moses zu töten. So befahl er, dass alle kleinen Jungen getötet werden sollen. Seine Soldaten brachten daraufhin alle Knaben um, die in jenem Jahr geboren worden waren.

Die Frau des Pharaos, die kein Kind bekommen konnte, hatte den Säugling Moses im Fluss gefunden und mit dem Einverständnis des Pharaos im Palast aufgenommen, um ihn großzuziehen, während die Soldaten die Suche im Land fortführten, um Säuglinge zu töten.

Derjenige, der seine Fehler nicht sieht und die Fehler in anderen Menschen sucht, wird von Rūmī mit dem Pharao verglichen. Aus dieser Betrachtung heraus schreibt Rūmī:

*„Moses war im Haus des Pharao vor Schaden sicher, während dieser draußen vergeblich die Säuglinge tötete,
Wie der Egoist, der seinen Körper verhätschelt und jemand anderen des bitteren Hasses verdächtigt.
Er sagt: ‚Der ist ein Feind und der ist neidisch und ein Feind, in Wirklichkeit ist sein Körper sein Neider und Feind.
Er ist wie der Pharao und sein Körper ist sein Moses; er läuft draußen herum und fragt: Wo ist mein Feind?‘“*⁶²⁹

Nach Rūmī ist es die vordringlichste Pflicht des Menschen, den Wünschen und Begierden der Triebseele Widerstand zu leisten. Der Kampf gegen die Triebseele ist in jedem Abschnitt von *Maṣnavī* ein wichtiges Kriterium. So sagt Rūmī:

*„Du bist wie der Pharao, der Moses ausließ und den Neugeborenen der Leute die Köpfe abschlug.
Der Feind war im Hause dieses Blindherzigen und draußen schnitt er den Kindern den Hals durch.
Auch du bist schlecht zu den anderen draußen, während du der schlimmen Triebseele im Innern entgegenkommst.*

⁶²⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2373-2379; *Maṣnavī* IV, 2372-2378.

⁶²⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 772-775; *Maṣnavī* II, 768-771.

Sie ist dein wirklicher Feind, aber du gibst ihr Kandis, während du draußen alle beschuldigst.

Du bist wie der Pharao, blind und blindherzig; deinem Feind kommst du entgegen und die Schuldlosen behandelst du schändlich.

Wie lange o Pharao, willst du noch die Unschuldigen töten und deinen schädlichen Körper verhätscheln?

Sein Verstand war den anderen Königen überlegen, doch Gottes Befehl hatte ihn verständnislos und blind gemacht.

Gottes Siegel auf dem Auge und dem Ohr des Verstandes macht aus dem Menschen ein Tier, selbst wenn er Plato wäre.”⁶³⁰

⁶³⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 1916-1923; *Maṣnavī* IV, 1915-1922.

5.2 Der Mensch zwischen der Seele und der Triebseele

Der Mensch ist ein Wesen, in welchem die Eigenschaften der metaphysischen und physischen Welt vorhanden sind. In ihm ist das Gute wie das Böse enthalten, und dies unterscheidet ihn von den anderen Geschöpfen Gottes. Das Wissen und die Weisheit des Menschen, die ihn befähigen, wie ein Engel, ein Prophet oder ein Auserwählter sein zu können, sind seine guten Eigenschaften. Aber der Mensch kann auch wie ein Teufel sein.⁶³¹

Rūmī vergleicht den Menschen auch mit einem Wald. Ebenso wie in einem Wald viele Tiere und Geschöpfe existieren, die unterschiedliche Charakteristiken zeigen, befinden sich auch in der Triebseele des Menschen zahlreiche Eigenschaften. Wenn in einer Person gute Eigenschaften die schlechten überragen, kann man von ihr sagen, dass sie ein guter Mensch ist. Herrschen die schlechten Charaktereigenschaften vor, kann man die Person als unreif oder gar schlecht bezeichnen:

„Das Innere des Menschen ist ein Dschungel; sei auf der Hut vor diesem Wesen, wenn du jenen Atem hast.

In unserem Wesen gibt es tausende von Wölfen und Schweinen; gute und ungute und schöne und hässliche.

Die vorherrschende Veranlagung entscheidet; wenn mehr Gold als Kupfer da ist, ist es Gold.

Du wirst in der gleichen Gestalt des Charakters auferstehen, der in deinem Wesen vorherrscht.“⁶³²

In dem Mensch sind Widersprüche zwischen Gut und Böse vorhanden, die zum inneren Kampf führen. Rūmī vergleicht den Menschen auch mit einem Fluss, dessen Wasser ständig sauber sein soll. In einer anderen Stelle vergleicht Rūmī das Herz des Menschen mit dem Himmel, der von Wolken und Staub bedeckt ist. Dies macht es unmöglich, die Sonne zu sehen. Gleichermäßen kann auch das Herz, wenn es durch egoistische und böse Gedanken verunreinigt wird, nicht wahrnehmen, was sonst noch alles auf der Welt ist:

„Wühle es nicht auf, sondern lasse das Wasser klar werden und siehe dann darin Sonne und Mond kreisen.

Denn der Mensch ist wie das Wasser des Flusses. Wenn es trübe wird, kannst du den Grund nicht sehen.

⁶³¹ Vgl. Düzen 2000, 145f.

⁶³² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1418-1421; *Maṣnavī* II, 1408-1411.

Der Grund des Flusses ist voller Juwelen und Perlen. Hüte dich, mache das Wasser nicht trübe, denn es ist rein.

Der Geist des Menschen gleicht der Luft. Wenn die Luft mit Staub vermischt wird, verhüllt sie den Himmel

*Und verhindert, dass man die Sonne sehen kann; doch wenn der Staub weg ist, wird sie rein und unbefleckt.*⁶³³

Um den schlechten Eigenschaften der Triebseele zu widerstehen und die seelischen Eigenschaften erstarken zu lassen, muss sich der Mensch mit guten Freunden und mit seelisch reifen Menschen umgeben. Wenn Tiere mit guten Menschen zusammenleben, werden sie durch deren Erziehung gezähmt, reif und nützlich für die Gemeinschaft. Rūmī hebt das wie folgt hervor:

„Zu einer Zeit dringt ein Wolf in den Menschen ein; zu einer anderen Zeit eine mondgleiche Schönheit mit Josefs Gesicht.

Rechtschaffenheit und Bosheit wandern über einen verborgenen Weg von Herz zu Herz;

Nein, in Wirklichkeit wandern Weisheit und Wissen und Vorzüglichkeit vom Menschen in den Ochsen und den Esel.

Der holprige Schritt des Pferdes wird geschmeidig und zahm; der Bär tanzt, die Ziege grüßt.

*Der Hund ist vom Menschen erzogen worden, sodass er ein Schafhirt oder Jäger oder Wächter geworden ist.*⁶³⁴

Um die widersprüchliche Situation des Menschen zwischen Gut und Böse zu erklären, vergleicht Rūmī den Menschen auch mit anderen Geschöpfen. Der Mensch sei weder ein Engel noch ein Wesen, das einen gänzlich schlechten Charakter hat. Wenn ein Mensch sich zurückhalte, obwohl seine Triebseele ihn dazu dränge, seinen Zorn an anderen Menschen auszulassen, bedeute das, dass er den Willen hat, gut zu sein.

Die Engel und die Tiere haben keinen freien Willen und können daher nicht zwischen Gut und Böse wählen. Deswegen könne der Mensch eine höhere Stellung als die Engel erreichen.

Drei Arten von Geschöpfen seien von Gott erschaffen worden. Eine Art sind die Engel, die ausschließlich Gutes tun. Sie dienen Gott, loben und danken Ihm. Das sind ihr Charakter

⁶³³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2481-2485; *Maṣnavī* IV, 2480-2484.

⁶³⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1422-1426; *Maṣnavī* II, 1412-1416.

und ihr Leben, sie leben davon, so wie der Fisch im Wasser von Wasser lebt und sein Essen und Trinken Wasser ist. Die Engel haben keine freien Willen, der es ihnen ermöglichen würde, sich für Gut oder Böse zu entscheiden. Sie kennen keine sinnliche Lust und Begierde. Deswegen brauchen sie nicht gegen die Triebseele anzukämpfen.

Wenn sie Gott gehorsam sind, wird ihnen das nicht als Gehorsamkeit angerechnet, beten sie Gott an, wird dies nicht als Gebet betrachtet, da es ihrer Natur entspricht und sie sich nicht anders verhalten können.

Die zweite Art sind die Tiere, die ausschließlich voller Begierde sind und keine Intelligenz haben, mit der sie dem eigenen Wunsch entgegenstehen können.

Die dritte Art ist der Mensch. Er verfügt über Intellekt und Begierde. So ist er zu einem Teil ein Engel und zum anderen Teil ein Tier. Über ihn heißt es bei Rūmī, dass er einmal zum Wasser, also zum Guten, und einmal zum Staub, also zum Schlechten, geht.

Der Mensch, dessen Intellekt seine Begierde überragt, ist den Engeln übergeordnet, doch der, dessen Begierde seinen Intellekt überragt, ist niedriger zu werten als ein Tier.⁶³⁵

Rūmī erklärt, dass derjenige, der zu weltlicher Gier neigt, von Gott fern ist, doch derjenige, der seine eigene Gier und Neigung kontrolliert, kann Gott näher kommen. Die weltlichen Wünsche sind die Grundlage für die animalische Seite des Menschen und sie verstärken ständig seine Animalität. Daher soll der Mensch danach streben, sein animalisches Verlangen zu reduzieren. Rūmī schildert den Menschen wie folgt:

*„Der Mensch ist ein redendes Tier (haiwān-i nāṭiq). Nun besteht der Mensch aus zwei Teilen. Das, was zu dieser Welt gehört, nährt seine Animalität, z.B. Lüste und Begierden. Aber was seine Quintessenz ist, dessen Nahrung ist Wissen und Weisheit und Gottesschau. Die Animalität des Menschen resultiert aus der Flucht vor Gott und die Menschlichkeit erlangt man aus der Flucht von der Welt.“*⁶³⁶

⁶³⁵ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 77-78; Schimmel, *Von Allem und vom Einen* 1995, 150.

⁶³⁶ Vgl. *Fih-ī mā fihī* 1362, 56.

5.3 Die Triebseele und der *muršid*

Nach Rūmī ist es obligatorisch, dass der Mensch das Teuflische der Triebseele vermeiden soll, um Gott näher zu kommen. Das Schlechte der Triebseele kann dadurch vermieden werden, dass der Mensch einem *muršid* folgt.

Die Triebseele, so Rūmī, ist ein Meister darin, den Menschen dahingehend zu manipulieren, sich nur seine Wünsche und Begierden zu erfüllen. Es ist für den Menschen sehr schwierig, seine eigenen Fehler einzusehen.

Auch wenn er den eigenen Fehler erkennt, kann er seine Triebseele nicht beherrschen. Jemand, der ein Kochbuch mit ausgezeichneten Rezepten liest, kann nicht schon dadurch ein guter Koch werden. Ebenso braucht ein Sūfī den *Šaiḥ*, um seine mystischen Fähigkeiten zu kräftigen. Die Begierden der Triebseele zu vermeiden ist schwerer und gefährlicher, als die Fertigkeiten eines Berufs zu erlangen, da die seelische Erziehung im Zentrum steht.

Rūmī vergleicht die Triebseele mit einem verunreinigten Fluss und beschreibt dies so:

„Es ist Dung im Flussbett, o der Mensch, [o du Mensch; Anmerkung d. Verfassers] obwohl dir der Strom klar erscheint.

Der scharfsichtige Meister, der den Pfad kennt, gräbt einen Abfluss für die Ströme der Triebseele und des Körpers.

Kann das Wasser des Flusses den Dung reinigen? Kann das Wissen des Menschen die Unwissenheit seiner Triebseele wegfegen?

Wie kann das Schwert seinen eigenen Griff schneiden? Gehe, vertraue die Wunde einem Chirurgen an.“⁶³⁷

So wie der Fluss seinen eigenen Schmutz nicht sehen kann, ist auch der Mensch nicht fähig, seine Begierden zu sehen und sich von den eigenen Fehlern selbst zu befreien, da die Triebseele des Menschen allezeit zum Bösen geneigt ist. Die Schwierigkeit, der Triebseele zu widerstehen, vergleicht Rūmī mit der Schwierigkeit, einem Skorpion den Stachel herauszuziehen oder einer Schlange den giftigen Zahn auszureißen. Rūmī beschreibt dies wie folgt:

„Was heißt den Kopf abschlagen? Die Triebseele im heiligen Krieg töten und ihr entsagen.

Genauso, wie man dem Skorpion den Stachel herausziehen würde, damit er nicht getötet werden muss,

⁶³⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3219-3222; *Maṣnavī* I, 3218-3221.

Oder den giftigen Zahn der Schlange, damit die Schlange der Qual einer Steinigung entgeht.

Nur der Schutz des pīr⁶³⁸ kann die Triebseele töten; halte dich am Rock dieses Triebseelentöters fest.

Wenn du dich festhältst, dann geschieht das durch seine Hilfe; welche Stärke du auch erhältst, sie stammt von seiner Anziehungskraft.“⁶³⁹

Rūmī verdeutlicht dieses Thema mit einer weiteren Geschichte, die über die Korrelation zwischen dem *muršid* und dem *murīd* und gleichzeitig über die Mystik Aufschluss gibt.

Ein Mann von Qazwin wollte sich eine Tätowierung stechen lassen, ging zum Tätowierer und sagte: *„Ich will mich mit der Spitze einer Nadel auf der Schulter ohne Schmerzen zu fühlen tätowieren, es sollte kunstvoll aussehen.“*

Tätowierer: *„Sag mal, o Bruder, was für eine Figur und welche Farbe möchtest du?“*

Mann: *„Stich einen brüllenden blauen Löwen, der Löwe ist mein Aszendent.“*

So fing der Tätowierer an mit der Nadel einzustechen, aber der Schmerz auf der Schulter war stark und der Mann sagte: *„O mein Herz, du wirst mich töten! Was für eine Figur zeichnest du?“*

„Du hast mich doch gebeten, dass ich einen Löwen stechen soll.“ „Mit welchem Teil hast du angefangen?“ fragte der Mann.

„Ich habe mit dem Schwanz des Löwen angefangen.“ antwortete der Tätowierer und der Mann meinte daraufhin; *„O mein Herz, ich will den Schwanz nicht, lass den Schwanz weg. Der Schwanz des Löwen schadet mir und ich habe mich sehr erschrocken. Stich den Löwen ohne Schwanz.“*

Dann begann der Tätowierer mit einem anderen Körperteil.

Nach ein paar Minuten rief der Mann aus Qazwin: *„Welches Teil machst du gerade?“* „Das ist sein Ohr, o ehrenwerter Mann“, antwortete der Tätowierer.

Woraufhin der Mann aus Qazwin wiederholte: *„Lass den Löwen keine Ohren haben und verkürz ihn richtig.“*

Als der Tätowierer das dritte Mal begann ein anderes Teil des Löwen zu stechen, schrie der Mann vor Schmerz und fragte wieder: *„Welches Teil stichst du gerade?“*

„Ich tätowiere gerade den Bauch des Löwen!“, erhielt er zur Antwort. Der Mann sagte ihm, dass er auch den Bauch weglassen solle. Daraufhin war der Tätowierer durcheinander, stand lange Zeit ohne Bewegung, warf die Nadel auf den Boden und rief:

⁶³⁸ : Hier „der vollkommene Mensch.“

⁶³⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 2527-2531; *Maṣnavī* II, 2511-2515.

„Ist so etwas jemandem auf dieser Welt schon mal passiert? Wer hat einen Löwen ohne Schwanz, Kopf und Bauch gesehen? Gott selbst hat keinen solchen Löwen erschaffen?“

In dieser Geschichte symbolisiert der Tätowierer den *muršid* und der Mann von Qazwin den *murīd*. Die Nadel bedeutet eine schwere Prüfung für den *murīd*, da er die Schmerzen aushalten muss. Das Schreien des *murīd* symbolisiert das Weinen der Triebseele, die sich nicht selbst verändern will. Rūmī richtet seine Äußerung an den *murīd*:

„O Bruder, ertrage den Schmerz der Stiche, damit du aus dem Gefängnis deiner ungläubigen Triebseele entkommst!

Denn Himmel und Sonne und Mond verneigen sich in Verehrung vor den Menschen, die der Existenz entkommen sind.

*Sonne und Wolke gehorchen dem, in dessen Körper die ungläubige Triebseele gestorben ist.“*⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3002-3004; *Maṣnavī* I, 3001-3003.

5.4 Die guten und schlechten Eigenschaften des Menschen

5.4.1 Selbstgefälligkeit (*‘uğb*)

Selbstgefälligkeit (*‘uğb*) ist ein Begriff, der in süfischen Werke sehr oft erwähnt wird. Der Mensch soll, um die Vollkommenheit zu erreichen, bei sich selbst beginnen. Er soll bescheiden sein und für seine Fähigkeiten, seine Person und sein Handeln kein Lob erwarten. Wie in den Werken betont, erhofft sich der *Šaiḥ*, dass seine *murīdūn* ihre eigenen Werke als nichtig wahrnehmen. Deswegen gibt der *Šaiḥ* ihnen eine Aufgabe, die in der Gesellschaft erfüllt werden soll und von der er weiß, dass das Erfüllen oder Nichterfüllen dieser Aufgabe von der Gesellschaft beurteilt wird. Hierbei ist das Ziel des Meisters, dass der *murīd* sich von seinem arroganten Verhalten verabschieden soll. Das ist die erste Stufe für den *murīd* auf dem süfischen Weg.

Selbstgefälligkeit (*‘uğb*) wird als das Streben des Menschen definiert, durch seine guten Eigenschaften sowie sein Handeln andere Menschen zu überragen und sie damit als minderwertig darzustellen, um Lob und Anerkennung sowie das Interesse der Gesellschaft zu gewinnen. Die Darstellung der Selbstgefälligkeit in Rūmī's Werken erinnert an den Teufel, der zu überheblich war und sich vor Gott unbescheiden benahm. Er warf sich vor Adam nicht nieder und verweigerte damit Gott den Gehorsam.⁶⁴¹

Nach Rūmī ist Selbstgefälligkeit eine Krankheit im Herzen. Diese Krankheit spiegelt sich im Wunsch des Menschen wider, sich in der Gesellschaft hervorzuheben. Dieses Streben ist bis zu einem gewissen Grad ein angemessenes Verhalten, aber lebt der Mensch ständig mit diesem Anspruch, wird er von den Sūfīs als krankhaft angesehen. Die Sūfīs fürchten sich nicht vor dem Tadel eines anderen oder sehnen sich nach Anerkennung durch andere Menschen. Die Anerkennung oder das Tadeln sind unwichtig für sie und sie wissen, wie sie gottgefällig leben können. Rūmī deutet Selbstgefälligkeit in diesem Zweizeiler an:

„In deinem Wunsch, dass sie ‚Bravo‘ zu dir sagen, hast du eine Bogensehne um den Hals deiner Seele gebunden.

*O Fuchs, gib den Schwanz auf, der deine List ist, und gib dein Herz dem Herrn des Herzens hin.“*⁶⁴²

Selbstgefälligkeit ist nach Rūmī's Ansicht ein Gefühl, welches sowohl die Gelehrten als auch die Ungebildeten beherrschen kann. Einige Menschen können sich diesem Gefühl nicht widersetzen und benutzen ihr Wissen als Machtmittel, um andere herabzusetzen.

Der Teufel wurde aufgrund seines hochmütigen Benehmens von Gott vertrieben:

⁶⁴¹ Vgl. *Maṣnavī* I, 3893-3894.

⁶⁴² Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 2240-2241; *Maṣnavī* III, 2239-2240.

„Viel Blut muss aus deinem Herzen und deinem Auge fließen, bis die Selbstgerechtigkeit dich verlässt.

Iblīs' Fehler lag in dem Gedanken ‚Ich bin besser als Adam‘ und diese Krankheit liegt in der Seele jedes Geschöpfes.

Auch wenn man sich als sehr schwach ansieht, wisse, dass an der Oberfläche klares Wasser und unten Dung ist.

Wenn man dich zur Prüfung aufwühlt, nimmt das Wasser sofort die Farbe von Dung an.

Es ist Dung im Flussbett, o Mensch, obwohl dir der Strom klar erscheint.“⁶⁴³

⁶⁴³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3215-3219: *Maṣnavī* I, 3214-3218.

5.4.2 Hochmut

Rūmī benutzt viele verschiedene Vergleiche, um den Begriff Hochmut zu erklären, darunter die Weigerung des Teufels, sich vor Adam niederzuwerfen, sowie die eingebildete Göttlichkeit des Pharao. Weiterhin nimmt er auch Kanan (Sohn des Propheten Noah) als Beispiel, der seinen Vater Noah nicht als Propheten anerkannte. Wenn Rūmī den Begriff Hochmut erwähnt, verwendet er in vielen Geschichten des *Maṣnavī* den Pfau zum Vergleich. In *Maṣnavī* symbolisieren seine bunten Federn die gehobene berufliche Position. Wenn man durch eine solche Position in Hochmut gerät, führt das denjenigen zu einer Sünde. Der Pfau wird in allen sechs Bänden des *Maṣnavī* erwähnt, jedoch befindet sich im fünften Band eine ausführliche Geschichte, in der es heißt:

*„Betrachte nicht deine Pfauenfedern, sondern deine Füße, damit dich das Unheil des Bösen Blicks nicht irreführt.“*⁶⁴⁴

*„Deine Pfauenfedern sind eine Versuchung für dich, denn du wünschst Partnerschaft mit Gott und der Allheiligkeit.“*⁶⁴⁵

In solchen Geschichten symbolisieren die Pfauenfedern Hochmütigkeit und Eitelkeit. Der Drang, sich durch Wissen, Besitztümer usw. über andere Menschen zu stellen, ist eine Versuchung und eine Prüfung für den Menschen. Er kann den Menschen von Gott und anderen Geschöpfen entfremden und eine von Reinheit geprägte Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung verhindern.⁶⁴⁶

Diejenigen, die sich hochmütig verhalten, sind Menschen gegenüber, die ihre Arroganz kritisieren, feindlich gesonnen.⁶⁴⁷ In *Maṣnavī* wird Hochmut auch damit verglichen, Zwiebeln zu essen. Der Geruch der Zwiebel stört die anderen Menschen. Auch das Beten mit diesem Geruch führt zu einer Zurückweisung:

„Der Geruch des Stolzes und der Geruch der Habgier und der Geruch der Begierde wird beim Sprechen wie Zwiebeln riechen.

Wenn du schwörst und sagst: ‚Wann habe ich gegessen? Ich habe keine Zwiebeln und keinen Knoblauch gegessen!‘

Wird der Geruch deines Schwurs gegen dich Zeugnis ablegen und auf die Nasen derer treffen, die neben dir sitzen.

⁶⁴⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 498; *Maṣnavī* V, 498.

⁶⁴⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) V, 535; *Maṣnavī* V, 535.

⁶⁴⁶ Vgl. Konuk IX, 191.

⁶⁴⁷ Vgl. *Maṣnavī* II, 3445-3447.

*Viele Gebete werden wegen ihres Geruchs zurückgewiesen; das verdorbene Herz zeigt sich auf der Zunge.*⁶⁴⁸

Rūmī erinnert den Menschen daran, dass er zu Hochmut auf Distanz bleiben soll. Der Mensch ist ein Wesen, welches aus Erde erschaffen wurde und die Erde symbolisiert in Rūmīs Werken Bescheidenheit. Die Erde ist wie eine Mutter und seit der Erschaffung der Menschheit ernährt sie fortwährend alle Lebewesen. All das Obst, das Gemüse und die anderen Pflanzen werden von der Erde ernährt und dienen der Ernährung des Menschen und anderer Lebewesen, aber die Erde ist trotzdem bescheiden und Hochmut bleibt ihr fremd. Der Mensch soll wie die Erde bescheiden sein, weil er aus Erde erschaffen wurde:

„Denn du hast gehört: ‚Wir haben euch aus Staub erschaffen‘⁶⁴⁹ Er verlangt, dass du Staub bist; wende dich nicht von ihm ab.

Siehe, wie ich einen Samen in die Erde gesät habe; du bist Staub der Erde und ich habe ihn hoch aufwachsen lassen.

Werde wieder wie die Erde, damit ich dich zum Prinzen über alle Prinzen mache.

Das Wasser läuft von oben nach unten; dann steigt es wieder von unten nach oben auf.

Der Weizen kam von oben in die Erde; danach wurde er zur Kornähre und schoss schnell aus dem Boden.

*Der Samen jeder Frucht drang in die Erde ein; danach hob er den Kopf aus diesem Grab.*⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 166-169; *Maṣnavī* III, 166-169.

⁶⁴⁹ Koran 23:12.

⁶⁵⁰ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 454-459; *Maṣnavī* III, 454-459.

5.4.3 Neid

Der Begriff Neid wird in den klassischen Werken der Sūfīs sehr ausführlich behandelt. Er wird im *Maṣnavī* sehr oft im Zusammenhang mit dem Propheten Josef und seinem Leben erwähnt. Josef hat ein hübsches Gesicht sowie eine gefällige Ausstrahlung und dies erweckt den Neid seiner Brüder.

Der Prophet Josef hatte elf Brüder und sein Vater Jakob liebte ihn und seinen Bruder Benjamin mehr als seine anderen Kinder. Die Brüder, die bemerkten, dass ihr Vater Josef und Benjamin ihnen vorzog und durch das Verhalten ihres Vaters auf einen Irrweg gerieten, sagten eines Tages zu diesem: „*Wir werden morgen in den Wald gehen, kannst du Josef mit uns schicken, damit wir uns gemeinsam vergnügen und spielen?*“ Mit diesem Wunsch war Jakob unzufrieden und wollte Josef nicht mitgehen lassen. Als sie auf ihrem Wunsch beharrten, konnte Jakob sich ihm nicht mehr verweigern und erlaubte es Josef, sie zu begleiten. Sie entschieden sich, Josef zu töten oder ihn aus dem Lande zu vertreiben. Einer von ihnen sagte, sie sollten Josef nicht töten, sondern ihn auf den Grund des Brunnens werfen. Dies taten sie und kamen am Abend weinend zu ihrem Vater.⁶⁵¹

Sie hatten auch sein Hemd, mit falschem Blut versehen, mitgebracht und sagten, du wirst uns nicht glauben, aber Josef hat der Wolf gefressen.“⁶⁵²

Als Reisende zum Brunnen kamen und einen Eimer hinunter ließen, stießen sie auf Josef. Er wurde gerettet, als Sklave mitgenommen und zu einem geringen Preis verkauft.

Mit diesem Beispiel will Rūmī zum Ausdruck bringen, was Neid alles verursachen kann. Wegen ihres Neides sind die Brüder ihrer Triebseele im Kampf unterlegen und warfen ihren Bruder Josef auf den Grund des Brunnens, obwohl ihr Vater als Prophet auserwählt war und sie gut erzogen hatte. Neid zwischen Verwandten oder engen Freunden kann zu Hass führen.

In diesem Zusammenhang sagt Rūmī:

„Und wenn dich unterwegs der Neid am Kragen packt, dann ist es der grenzenlos neidische Iblīs.

Auf dem Pfad gibt es keinen schwierigeren Durchgang als diesen. Glückliche ist, wer nicht von Neid begleitet wird.

*Wisse, dass dieser Körper das Haus des Neids ist, denn der Haushalt ist mit Neid gefärbt.“*⁶⁵³

⁶⁵¹ Koran 12:7-16.

⁶⁵² Koran 12:17.

⁶⁵³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 429, 431-432; *Maṣnavī* I, 430, 432-433.

Nach Rūmī ist Neid wie ein unsichtbarer Wolf, der Jakob und Josef voneinander schied, sodass sie viele Jahre lang getrennt voneinander lebten:

„Was ist Josef von Ägypten wegen des Neids alles geschehen? Dieser Neid liegt wie ein großer Wolf auf der Lauer.

Unvermeidlich hatte der gute Jakob wegen dieses Wolfs immer Angst und machte sich Sorgen um Josef.

In Wirklichkeit ist kein sichtbarer Wolf um Josef herumgeschlichen; doch der Neid übertrifft in Wirklichkeit den Wolf noch.

Dieser Wolf fügte ihm eine Wunde zu, und sie redeten sich heraus mit: ‚wir liefen um die Wette fort.‘

Hunderttausend Wölfe sind nicht so hinterlistig, doch dieser Wolf wird schließlich mit Schande beladen werden, du wirst es sehen.“⁶⁵⁴

Nach Rūmī's Ansicht können diejenigen, die von Neid gefüllt sind, mit sich selbst nicht in Frieden leben und den Frieden in der Gemeinde nicht genießen. Wenn jemand mit sich selbst nicht leben kann, kann er weder die Entwicklung eigener Gefühle lenken noch kann er zu sich selbst Distanz finden. Für den Menschen ist es wichtig, dass er sich zunächst mit sich selbst beschäftigt, damit seine eigene innere Welt entwickelt und seine Gefühle zu kontrollieren beginnt. Rūmī hebt dies wie folgt hervor:

„Höre, werde etwas vollkommener, damit dich die Vollkommenheit der anderen nicht betrübt.

*Bitte Gott um die Entfernung dieses Neids, dass Gott dich vom Körper erlöst,
Und dir eine innerliche Beschäftigung verleiht, von der du durch Äußerliches nicht abgelenkt wirst.“⁶⁵⁵*

⁶⁵⁴ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1409-1413; *Maṣnavī* II, 1399-1403.

⁶⁵⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 2680-2682; *Maṣnavī* IV, 2679-2681.

5.4.4 Gier

In den Gedanken der Sūfīs nimmt als weiterer Begriff die Gier einen wichtigen Platz ein. Vor ihr soll sich der Mensch hüten. Gier wird als das unendliche Verlangen nach Reichtum und Diesseits im Herzen des Menschen beschrieben.

Sūfīs betonen, dass es für den Mensch unverzichtbar ist, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, aber auch, dass die Gier nach Reichtum in eine Sackgasse führt. Um genau zu verstehen, was Sūfīs damit aussagen wollen, ist es notwendig, zwei weitere Begriffe näher zu betrachten.

Einer von ihnen ist die Zufriedenheit (*qanā'at*). Dieser Begriff beinhaltet das Streben nach einem guten Lebensunterhalt, aber gleichzeitig schließt er aus, dass das Verlangen nach Reichtum im Zentrum des Lebens steht.

Der zweite Begriff ist die Zustimmung (*rizā*). Sie bedeutet einerseits, es mit Fassung zu tragen, wenn ein Wunsch nicht erfüllt wird oder wenn Hoffnungen zerstört werden. Andererseits bedeutet Zustimmung auch, sich nicht übermäßig zu freuen, wenn sich ein Wunsch erfüllt. Der Gläubige soll beim Empfang einer Gabe von Gott immer dankbar sein und auf die Verweigerung einer Gabe nicht mit negativen Gefühlen wie Zorn, Enttäuschung oder Trauer reagieren. Deswegen wird Gier als ein niedriges und negatives Gefühl in Rūmīs und anderen sūfischen Werken angesehen.⁶⁵⁶

Die Gier nach Reichtum und einer gehobenen Stellung in der Gesellschaft scheint vielen Menschen selbstverständlich zu sein, doch sie beschädigt die Seele und sollte daher ferngehalten werden. Aus Rūmīs Sicht ist Gier ein Gefühl, welches den Seelenfrieden und die Ruhe des Menschen zerstört. Denn es entfernt den Menschen von sich selbst, da er sich durch die Außenwelt beeinflussen lässt und sich innerlich an dieser ausrichtet. Wegen seiner Gier wurde Adam aus dem Paradies vertrieben. Gott öffnete Adam das Paradies, doch Adam richtete seine Begierde auf einen Apfel. Rūmī erklärt den Fall Adams mit folgendem Beispiel:

„Wenn das Herz gebrechlich und mundkrank ist, kann es den einen Geschmack nicht vom anderen unterscheiden.

Wenn sich das Herz von Schmerz und Krankheit erholt, kann es den Geschmack von Wahrheit und Falschheit unterscheiden.

Als Adams Gier auf Weizen wuchs, wurde seinem Herzen die Gesundheit geraubt.“⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Vgl. Yilmaz 2004, 181.

⁶⁵⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 2739-2741; *Maṣnavī* II, 2723-2725.

Es ist nicht leicht für den Menschen, auf seine Gier zu verzichten, und in der Tat wollen es alle Menschen zu Wohlstand bringen. Dieses Ziel erstreben alle Menschen aufgrund ihrer Beschaffenheit. Die Gier endet nicht, aber man kann lernen, sie in eine positive Richtung zu kanalisieren. Davon abgesehen kann die Gier des Menschen nur in der Nacht zur Ruhe kommen. Gott erschuf die Nacht dafür, dass die Menschen sich durch ihre Gier nicht selbst beschädigen. Gott will seinem Diener die Ruhe beim Schlafen ermöglichen.

Rūmī beschreibt den Schlaf wie folgt:

„Der rechte Weg wäre, dass sie eine Zeit lang Kraft und Stärke sammeln, indem sie sich ausruhen.

Wenn es keine Nacht gäbe, würden alle Menschen sich aus Gier in ihrer Unruhe verzehren.

Aus Lust und der Gier nach Anhäufung von Gewinn würde jeder seinen Körper verzehren lassen.

Die Nacht erscheint wie ein Schatz der Barmherzigkeit, damit die Menschen für eine kurze Zeit von ihrer Gier befreit werden.

Wenn dich ein Gefühl der Zusammenziehung überkommt, o Reisender, so geschieht es zu deinem Guten; lasse dein Herz deshalb nicht brennen.“⁶⁵⁸

Rūmī vergleicht die Gier des Menschen mit einem Vogel, der im Wald lebt, der aber die Pflanzen und Kräuter im Wald nicht sieht, sondern seinen Blick nur auf Körner richtet, die in eine Falle gestreut sind. Mal blickt er auf den großen Wald, mal bringt ihn seine Gier dazu, das Korn zu rauben. Seine Gefühle kämpfen miteinander zwischen dem Wunsch nach einem Korn und nach den Kräutern im Wald.

Er giert nach dem Korn in der Falle, was ihm schließlich die Vernunft raubt, sodass der Vogelfänger ihn ergreift.

Es gibt aber auch einen anderen Vogel, welcher seine Augen nicht auf das Korn, sondern auf den großen und freien Wald richtet. Er fliegt im unendlichen Wald als Führer aller freien Vögel und lebt in Frieden und Freiheit. Der Mensch ist wie ein Vogel. Wenn er seine Vernunft nicht bei der Gier nach dem Korn verliert, kann er in den unendlichen Himmel steigen.

„Der Vogelfänger streut unablässig Körner aus: Die Körner sind sichtbar, doch der Betrug ist verborgen.

Wo ihr Körner seht, hütet euch, sonst geht ihr mit Flügeln und Federn in die Falle.

Denn der Vogel, der auf die Körner verzichtet, isst Korn von dem weiten Feld, das ohne Täuschung ist.

⁶⁵⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) III, 3730-3734; *Maṣnavī* III, 3729-3733.

Damit ist er zufrieden und entkommt so der Falle; keine Falle nimmt seine Flügel und Federn gefangen.”⁶⁵⁹

Rūmī verwendet noch weitere Erzählungen, um die Gier zu versinnbildlichen. In einer symbolisiert z.B. die Ente die Gier. Zwar sind in *Masnavī* sehr viele Geschichten mit einer Ente enthalten, aber hier soll nur eine davon näher betrachtet werden.

Die Ente zeichnet sich in *Masnavī* durch ihre starke Gier nach Essen aus:

*„Die Ente ist die Gier, denn sie steckt immer ihren Schnabel in die Erde und sucht nach dem im Trockenen oder Feuchten Vergrabenen.
Ihr Schlund ist keinen Augenblick in Ruhe, von den Göttlichen Befehlen hört sie nur das ‚Esset‘.
Sie ist wie ein Räuber, der das Haus leer räumt und schnell seinen Sack füllt.
Und Gutes und Schlechtes hineinsteckt, Perlen wie Kichererbsen.
Aus Angst davor, dass ein Widersacher kommt, stopft er Trockenes wie Feuchtes in den Sack.*”⁶⁶⁰

An einer anderen Stelle in *Masnavī* wird die Gier des Menschen am Beispiel des Fisches illustriert, welcher einen Leckerbissen an einem Angelhaken verfolgt. Wegen seines übertriebenen Ehrgeizes bemerkt der Fisch die verschiedenen Essen und Gaben im Meer nicht, der Köder am Angelhaken jedoch lockt ihn an.⁶⁶¹ Der Mensch in seiner Gier verhält sich wie der Fisch oder auch wie die Ameise, welche ein Körnchen aus dem Getreidehaufen raubt, jedoch die gesamte Getreidemenge nicht wahrnimmt:

*„Die Ameise zittert um ein Korn, weil sie blind für den Getreidespeicher ist.
Sie zieht gierig und ängstlich ein Korn hinter sich her, denn sie sieht den riesigen Getreidehaufen nicht.
Der Besitzer des Speichers sagt: ‚He du, in deiner Blindheit erscheint dir ein Nichts als etwas.
Hast du nur das von meinem Speicher gesehen, dass du dich mit ganzer Seele von diesem einen Korn verwirren lässt?’”⁶⁶²*

⁶⁵⁹ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) III, 2858-2861; *Masnavī* III, 2857-2860.

⁶⁶⁰ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) V, 46-50; *Masnavī* V, 46-50.

⁶⁶¹ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) III, 1693-1695; *Masnavī* III, 1692-1694.

„Oh, zahlreich sind die Vögel; die auf die Suche nach Körnern flogen, und denen die Kehle infolge ihres Hungers durchgeschnitten wurde.

Oh, zahlreich sind die Vögel, die wegen ihres Bauches und ihres nagenden Hungers in einem Käfig am Rande der Terrasse gefangen wurden.

Oh, zahlreich sind die Fische, die wegen ihrer gierigen Kehle in schwer erreichbarem Wasser von einem Haken gefangen wurden.”

⁶⁶² Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) VI, 806-809; *Masnavī* VI, 806-809.

Der Mensch wurde mit der Gier erschaffen und in der Tat verspüren die Menschen Gier auf die Dinge in der Welt. Der Mensch soll seine Gier jedoch auf den richtigen Weg lenken, damit er diese und seine Tatkraft positiv für sein Leben nutzen kann. Rūmī erklärt diesen Gedanken folgendermaßen:

„Sei gierig auf die Praxis des Glaubens und auf gute Taten. Sie bleiben auch dann schön, wenn die Gier verschwunden ist.

Gute Taten sind schön, keine Abbilder anderer Dinge. Wenn die Glut der Gier ausgegangen ist, bleibt die Glut des Schönen.

Doch wenn die Glut der Gier aus weltlichem Werk erloschen ist, bleibt von der rotheißen Kohle nur schwarze Asche.

Verrücktheit erzeugt in Kindern Gier, sodass sie aus Übermut auf Steckenpferden reiten.

Wenn diese üble Gier das Kind verlassen hat, fängt es an, die anderen Kinder auszulachen.

Und sagt: ‚Was habe ich getan? Was hat mir daran gefallen?‘ Die Gier ließ den Essig als Honig erscheinen.”⁶⁶³

⁶⁶³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) IV, 1130-1135; *Maṣnavī* IV, 1129-1134.

5.4.5 Absolute Aufrichtigkeit (*ihlās*) und Heuchelei (*riyā*)

Aufrichtigkeit ist das, was der Mensch in seiner Gottesverehrung und seiner Beziehung zu Gott leben soll. Der Mensch soll sein Verhalten nicht danach richten, wie er das Lob der Menschen gewinnen kann. Aufrichtigkeit ist ein unverzichtbarer Begriff für das Leben der Sūfis, weil Gott nicht in erster Linie darauf achtet, wie viele Dienste ein Sūfī für ihn erbringt, sondern darauf, ob er seine Dienste mit Aufrichtigkeit leistet. Hāris al-Muḥāsibī, einer der ersten Sūfis, beschreibt Aufrichtigkeit ausführlich in seinem Buch *ar-Riāye*. Aufrichtigkeit ist das Gegenteil von Heuchelei,⁶⁶⁴ weswegen hier beide Begriffe genauer betrachtet werden sollen.

Aufrichtigkeit wird in Werken der Sūfis als eine große Aufgabe genannt, durch deren Erfüllung der Mensch mit Gott und anderen Geschöpfen in eine reine Beziehung treten kann. Daher soll der Mensch seine Aufrichtigkeit nicht nur Gott, sondern auch den Menschen gegenüber zeigen. Doch will der Mensch Gott und anderen Geschöpfen Offenheit zeigen, ist es für ihn auch wichtig, ehrlich zu sich selbst zu sein.

Um Aufrichtigkeit zu erklären, berichtet Rūmī von einem Ereignis zwischen Alī (Schwiegersohn des Propheten sowie vierter Kalif) und seinem Feind in einer Zeit des Krieges. Aufrichtigkeit entsteht, wenn der Mensch weiß, dass Gott ihn ständig sieht, gleichgültig, ob er im Krieg oder im Frieden ist. Diejenigen, die im vollen Bewusstsein leben, dass Gott sie in jedem Augenblick sieht, sind sich ständig ihrer Verantwortung für alle Geschöpfe gewahr. Dieses Bewusstsein beinhaltet, dass der Mensch seinem Freund oder Feind jederzeit Aufrichtigkeit in seinem Verhalten zeigen soll. In diesem Bewusstsein nimmt er wahr, dass die Rechte der Feinde auch im Krieg Bestand haben.

Rūmī verdeutlicht dies also folgendermaßen:

Wenn der Mensch lernen will, aufrichtig zu handeln, kann er sich das Verhalten von Alī zum Vorbild nehmen. Der Löwe Gottes war frei von jeder Heuchelei. Alī und sein Feind kämpften lange Zeit miteinander. Beide zogen ihr Schwert schnell, beide gönnten sich keine Ruhe und keine Unterbrechung im Kampf. Beide waren als Kämpfer sehr berühmt, deswegen gab es lange Zeit keinen Sieger. Schließlich gewann Alī diesen Kampf und hob sein Schwert, um seinen Feind zu töten. Bevor Alī seinen Feind erschlagen konnte, spuckte dieser in Alīs Gesicht, den Stolz Gottes und des Propheten. Alī säuberte sein Gesicht, warf sein Schwert zu Boden und verzichtete darauf, den Kampf fortzuführen. Das erstaunte

⁶⁶⁴ Vgl. Yılmaz 2004, 172-173.

seinen Feind, weil der darauf wartete, dass Alī ihn töten werde. Er folgte Alī und fragte ihn:

„Du hast dein scharfes Schwert gegen mich erhoben; warum hast du es weggeworfen und mich verschont?

Was hast du gesehen, das besser als Kampf mit mir ist, sodass du davon absiehst, mich zur Strecke zu bringen?

Was hast du gesehen, was deinen Zorn besänftigt hat und was diesen Blitz aufscheinen und wieder verlöschen ließ?

Was hast du gesehen, dass eine Flamme in meinem Herzen und meiner Seele erschien, als ich die Spiegelung davon sah?

Was hast du gesehen, jenseits von Existenz und Raum, das besser als Leben ist, und weswegen du mir mein Leben gabst?

Du bist der tapfere Löwe des Herrn; wer weiß wirklich, wie großzügig du bist?“⁶⁶⁵

Alī ärgerte sich darüber, vom Feind angespuckt worden zu sein, aber trotzdem konnte er ihn nicht mit dem Schwert erschlagen. Wenn er ihn in seinem Ärger getötet hätte, wäre es kein Sieg im Kampf. Der Mensch soll sich nicht von seiner Gier überwältigen lassen.

Er ist ein so starkes Wesen, dass er seinen Zorn und seinen Neid aushalten kann. Im Zorn soll man nicht kämpfen. Wenn der Mensch sich ärgert, entgleisen seine Absicht und sein Ziel und dies nimmt dem Herzen seine Reinheit. Deswegen sprach Alī folgendermaßen zu seinem Feind:

„Der Zorn ist ein König über Könige, mir ist er ein Sklave; sogar dem Zorn habe ich Zügel angelegt.

Das Schwert meiner Sanftmut hat den Hals meines Zorns durchtrennt; der Zorn Gottes ist wie eine Barmherzigkeit über mich gekommen.

Ich bin in Licht getaucht, obwohl mein Dach zerstört ist; ich bin ein Garten geworden, obwohl ich Abū Turāb⁶⁶⁶ bin.

Da ich an etwas anderes als Gott gedacht habe, musste ich mein Schwert wieder einstecken.“⁶⁶⁷

Im Zorn zu agieren ist für den Menschen ein großes Hindernis auf dem Weg zu Gott. Wut oder Ärger sind externe Elemente, die die Verbindung zu Gott stören. Im Grunde genommen ist es wichtiger, große Würde und Aufrichtigkeit und das richtige Verhalten zu zeigen, als das Lob der Menschen erreichen zu wollen, wie al- Ġazzālī in seinem Werk

⁶⁶⁵ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3727-3732; *Maṣnavī* I, 3726-3731.

⁶⁶⁶ Vater des Staubes.

⁶⁶⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3799-3802; *Maṣnavī* I, 3799-3802.

berichtet. Deswegen soll der Mensch gegen seine Triebseele kämpfen und die Triebseele besiegen. In diesem Kampf von Zorn, Feindschaft und anderen negativen Gefühlen besiegt zu werden, wird in *Maṣnavī* unter der Überschrift „Begierde“ erklärt. Dies wird mit Alīs Worten so erzählt:

„In Gottes Augen ist der Sklave der Begierde schlimmer als Diener oder Sklaven, die in den Dienst gestellt wurden.

Denn diese werden auf ein einziges Wort ihres Herrn frei, er dagegen lebt süß, aber stirbt sauer und bitter.

Der Sklave der Begierde findet keine Befreiung außer durch die Gnade Gottes und seine besondere Gunst.

Er ist in einen Abgrund ohne Boden gefallen, und das ist sein Fehler; es ist nicht Zwang und Ungerechtigkeit.

Er hat sich in einen solchen Abgrund geworfen, dass ich kein Seil finden kann, das bis zum Boden reicht.“⁶⁶⁸

Um zu erklären, wie wichtig Aufrichtigkeit für den Menschen ist, führt Rūmī ein Beispiel an, welches eine Aussage zu Substanz und Akzidens von Lobpreis und Aufrichtigkeit enthält.

Der Lobpreis und die Anbetung Gottes (*zīkr*) ist eine wichtige Aufgabe der Sūfīs. Gott braucht keinen Lobpreis, doch wenn der Mensch Gott lobt, reinigt er in Wirklichkeit sich selbst. Aber so wichtig auch der Lobpreis Gottes in der Realität ist, noch wichtiger sind Aufrichtigkeit und Klarheit des Herzens. Rūmī hebt hervor:

„Gott sagte: Ich werde durch ihren Lobpreis nicht gereinigt; sie werden gereinigt und klar.

Ich schaue nicht auf Sprache und Rede; ich schaue auf die Seele und den inneren Zustand.

Ich blicke in das Herz, ob es demütig ist, auch wenn die Worte nicht demütig geäußert werden.

Denn das Herz ist die Substanz und die Rede das Akzidens; so ist das Akzidens abgeleitet, die Substanz das Wesentliche.“⁶⁶⁹

Es gibt zwei Arten von Aufrichtigen. Eine Gruppe beabsichtigt, dass Gott und die anderen Menschen sie wegen ihres Tuns und Benehmens lieben. Diese Aufrichtigkeit wurzelt nicht in ihrem Herzen, sondern in ihrem Bestreben, geliebt zu werden. Sie danken in ihren guten Taten also nicht Gott, sondern sehen sich als Grund dieser Taten. Damit fährt ihre

⁶⁶⁸ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3815-3819; *Maṣnavī* I, 3815-3819.

⁶⁶⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 1760-1763; *Maṣnavī* II, 1748-1751.

Triebseele fort über ihren Charakter zu herrschen. Sie können nicht ganz auf ihr Begehren verzichten.

Die zweite Gruppe sieht in all ihrem Dasein und ihren Aktivitäten Gott. Sie zielen in ihren Handlungen nur auf die Zustimmung Gottes ab und sie erwarten nicht das Lob der Menschen. Die Personen der ersten Gruppe sind unreif. Wie in *Masnavī* erklärt wird, sind sie wie ein Vogeljäger, der noch keinen Vogel gefangen hat.

Einen Vogel zu jagen ist vergleichbar mit dem Kampf des Menschen gegen die Eigenschaften der Triebseele. Rūmī stellt diesen Zustand so dar:

*„Denn die Aufrichtigen sind dauernd in Gefahr, solange sie nicht vollständig vom Ego gereinigt sind,
Weil er noch auf dem Pfad ist, wo es zahllose Wegelagerer gibt, nur wer unter Gottes Schutz steht, entkommt.
Wenn er noch kein reiner Spiegel geworden ist, ist er ein Gläubiger, wenn er den Vogel nicht gefangen hat, ist er noch Jäger.
Wenn er wirklich aufrichtig geworden ist, ist er erlöst; er hat den Ort der Sicherheit erreicht und den Sieg davon getragen.
Kein Spiegel wurde wieder zu Eisen; kein Brot wurde wieder zum Weizen im Lager.“*⁶⁷⁰

Wie an vielen Stellen in *Masnavī* betont wird, unterstreicht auch Rūmī zu diesem Thema, dass es große Unterschiede zwischen der Aufrichtigkeit des vollkommenen Menschen und den anderen gibt.

Während der vollkommene Mensch mit dem echten Glauben (*taḥqīq-ī īmān*⁶⁷¹) lebt, sind die anderen Menschen in einer sogenannten Nachahmung (*taqlīd-ī īmān*⁶⁷²) des Glaubens gefangen.

Deshalb ist die Heuchelei eines *Šaiḥ* besser als die Aufrichtigkeit von anderen.

Dies erinnert an den Satz, „das Schlafen des Gelehrten (*‘ālim*) ist besser als das Beten des Unwissenden.“

Hier wird betont, dass wir unser Verhalten und Beten bei vollem Bewusstsein erleben sollen. Rūmī hebt hervor:

⁶⁷⁰ Zit. *Masnavī* (Ü: Komitee) II, 1315-1319; *Masnavī* II, 1308-1312.

⁶⁷¹ Realisation, echte Erfahrung.

⁶⁷² Nachahmung einer Meinung oder Haltung.

„Wenn du Essig mit Feuer erhitzt hast, wird dieser doch deine Kälte vergrößern, wenn du ihn trinkst.

Denn diese Hitze kommt von außen; die grundlegende Natur des Essigs ist Kälte und Säure.

Und auch wenn der Traubensirup gefroren ist, mein Sohn, wird er die Leber erhitzen, wenn du ihn trinkst.

Deshalb ist die Heuchelei des Šayḥs besser als unsere Aufrichtigkeit, denn erstere entsteht aus Einsicht, letztere dagegen aus Blindheit.

*Die Rede des Šayḥs bringt Einheit; die Worte der Neidischen bringen Spaltung.“*⁶⁷³

Aufrichtigkeit (*ihlās*) ist ein wichtiger Begriff, um den Weg des Sūfīs ganzheitlich erfassen zu können. Dieser Begriff ist auch das Schlüsselwort, um nicht nur die Vorstellung des Nicht-Seins, sondern auch das Thema der Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuġūd*) verstehen zu können.⁶⁷⁴

Aus Sicht der Sūfīs soll der Mensch Gott von ganzem Herzen, ganzer Seele und mit allen Kräften lieben, um Vollkommenheit und Heiligkeit zu erreichen. Außerdem ist auch Aufrichtigkeit wichtig für die Sūfīs, damit sich zwischen Gott und den Menschen ein gutes und reines Verhältnis entwickeln kann.

Der Mensch soll so beten und leben, als ob er in jedem Augenblick Gottes Antlitz sehen würde, denn auch, wenn er Gott nicht sieht, so sieht Gott doch ihn. Wenn die Menschen diesen seelischen Zustand nicht erreichen, können sie nicht aus dem Fenster der Einheit schauen.⁶⁷⁵

Aus Rūmīs Sicht soll der Mensch sein Herz von allen schlechten Charaktereigenschaften reinigen. Für diese Reinigung führt Rūmī als Beispiel eine Begebenheit zwischen den Byzantinern und den Chinesen an. Diese Geschichte erklärt, dass das Herz des Menschen wie ein Spiegel wirkt, solange es vor bösen Absichten bewahrt ist.

Die Chinesen traten in einen Wettstreit mit den Byzantinern und sagten: *„Wir sind die besseren Künstler“*; die Byzantiner behaupteten: *„Wir sind weltweit als die besten Künstler berühmt.“* Da meinte der Sultān, *„Ich bin neugierig. Deswegen werde ich euch eine Aufgabe zur Prüfung geben.“*

⁶⁷³ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) II, 3697-3701; *Maṣnavī* II, 3681-3685.

⁶⁷⁴ Vgl. Schuon 1993, 198.

⁶⁷⁵ Vgl. Schuon 1993, 198.

Der Sultān stellte zwei Räume zur Verfügung, je einen für die Byzantiner und die Chinesen. Die Räume wurden durch einen blickdichten Vorhang voneinander getrennt. Die Chinesen erhielten Hunderte Farben vom Sultān und begannen Tag und Nacht zu malen. Der Sultān öffnete ihnen seinen Schatz, jeden Morgen wurden ihnen viele Farben geliefert. Die Byzantiner hingegen wollten keine Farben. Sie begannen die Wände zu polieren, um sie rein und klar zu machen. Sie polierten die Wände Tag und Nacht ohne Pause. Rūmī fährt so fort:

„Als die Chinesen ihre Arbeit beendet hatten, schlugen sie Freudentrommeln.

Der König trat ein und sah die Bilder dort; als er sie sah, wurde sein Verstand verzückt.

Danach kam er zu den Byzantinern; sie hoben den Trennvorhang.

Die Spiegelung jener Bilder und Arbeiten der Chinesen traf auf diese, von allem gereinigten Wände.

Alles, was der Sultān bei den Chinesen gesehen hatte, schien hier noch schöner; es war ein entzückender Anblick.“⁶⁷⁶

Mit dieser Parabel betont Rūmī, dass die Beschaffenheit der Menschen rein sein soll. Erstens soll das Herz der Menschen, nämlich die innere Welt der Menschen, rein sein, damit die Ordnung der Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen und den wahren Werten ohne Verfall fortwähren können.

Wenn ein Gefäß verunreinigt ist, kann das Wasser nicht sauber bleiben, welches in das Gefäß gegossen wird. Entgegen anderer Erwartungen vermehrt das schmutzige Wasser die Verunreinigung des Gefäßes. Aus dieser Perspektive erreichen großes Wissen, besondere Fähigkeiten und der Besitz wertvoller Dinge einen eigenen realen Wert bei denen, deren Herzen von Gier und allem Schlechten gereinigt ist. Bei denjenigen, die böse Absichten haben, vermehrt sich dieses Übel durch ihre Fähigkeiten und ihr Wissen, sie nutzen ihr Potential zum Negativen. In dieser Geschichte stehen die Byzantiner für die Sūfīs, die ihre Herzen von Gier und Lust und allem Schlechten gereinigt haben.

Rūmī hebt am Ende der Geschichte hervor:

„Die Byzantiner, o Sohn, sind die Sūfīs; ohne Studium und Bücher und Kunst. Aber sie haben ihr Herz von Gier und Lust und Geiz und Hass gereinigt.

Diese Reinheit des Spiegels ist zweifellos das Herz, das unzählige Bilder empfängt.

⁶⁷⁶ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3478-3482; *Maṣnavī* I, 3477-3481.

*Dieser Moses hält in seinem Busen die formlose unendliche Form des Unsichtbaren, reflektiert vom Spiegel seines Herzens.*⁶⁷⁷

Durch die Reinigung des Herzens befreit sich der Mensch vom Eindruck der Farben und Zahlen. Wie oben erklärt, hat Moses, nachdem er sein Herz gereinigt hatte, das Wahre der Dinge verstanden. Er teilte einst das Meer mit dem Stab, einmal ließ er Wasser aus einem Stein quellen und einmal wurde aus dem Stab ein Drache, welcher die Schlange der Magierin auffraß. In diesem Sinne zeigte der *muršīd* eine deutliche Verbindung zwischen den Dingen der Welt auf.⁶⁷⁸

Rūmī setzt seine Erklärung folgendermaßen fort:

„Die Reflexion jeden Bildes scheint bis in alle Ewigkeit nur aus dem Herzen, sowohl mit als auch ohne Vielfalt.

Bis in alle Ewigkeit erscheint jedes neue Bild, das auf das Herz fällt, ohne jeden Mangel.

Die ihr Herz poliert haben, sind von Geruch und Farbe befreit; sie betrachten jeden Augenblick ohne Unterlass die Schönheit.

Sie haben die Form und die Schale des Wissens verlassen, sie haben das Banner des gewissen Wissens gehisst.

*Das Denken ist gegangen und sie haben Licht gefunden; sie haben das Wesen und das Meer der Erkenntnis gefunden.*⁶⁷⁹

⁶⁷⁷ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3483-3486; *Maṣnavī* I, 3482-3485.

⁶⁷⁸ Vgl. Konuk II, 432.

⁶⁷⁹ Zit. *Maṣnavī* (Ü: Komitee) I, 3490-3494; *Maṣnavī* I, 3489-3493.

6 Fazit

Diese Untersuchung analysierte die vier Hauptthemen in Rūmīs Werken: Gott, die Welt, der Mensch und die Triebseele (*naḥs*). Das Ziel war es, festzustellen, wie diese vier Themen in Rūmīs Werken behandelt werden und zu welchen Schlussfolgerungen Rūmī zu diesen wichtigen Themen gelangt. Diese vier Begriffe sind Einzelaspekte eines größeren, komplexen Sinngebildes. Im Folgenden sollen zunächst die Gedanken Rūmīs über Gott zusammengefasst werden.

Der Zentralbegriff in Rūmīs Gottesvorstellung ist derjenige der Einheit des Seins. Der Einheitsgedanke wurde im ersten Teil dieser Dissertation durch Betrachtung der von Rūmī zu seiner Verdeutlichung herangezogenen Symbole und Bilder ausführlich untersucht. Es zeigte sich, dass es für Rūmī für die Existenz Gottes keines anderen Wesens bedarf; Gott entsteht aus sich selbst. Gottes Existenz ist absolutes Sein, das auf keinen Fall auf eine Schöpfung, wie die der Geschöpfe, zurückgeführt werden kann. Der Gedanke eines absoluten Seins beeinflusst nicht nur Rūmīs Wahrnehmung von Gott, Mensch und Universum, sondern auch seine gesamte mystische Gedankenwelt. Viele Symbole und Erzählungen in Rūmīs Werken deuten auf die Idee eines absoluten Seins hin.

Gott ist das absolute Sein und die absolute Wahrheit. Mit der Vernunft das absolute Sein begreifen zu wollen, ist nicht unmöglich. Der Mensch kann Gottes Existenz durch Reflexion des Namens Gottes und seiner Eigenschaften wahrnehmen, aber dennoch reicht die Vernunft alleine nicht aus, um Gott auch zu begreifen. Es stellt sich daher die Frage, wie die Beziehung zwischen dem Menschen als vergänglichem Wesen und dem absoluten Sein, das ewiges, unbegreifliches Wesen ist, dargestellt werden kann. Laut Rūmī gibt es eine Hierarchie, die vom absoluten Sein bis zur Welt, den Menschen und anderen Geschöpfen herabreicht, und diese Hierarchie wird erst mit der Schöpfung deutlich erkennbar. Bevor die Welt erschaffen wurde, war Gott ein unbegreiflicher verborgener Schatz. Dieser Gedanke wird von Rūmī mit einem *ḥadīṭ-i qudsī* erklärt, das „*kuntu kanzan mahfiyan fa aradtu an ‘urifa fa ḥalaqtul ḥalq*“ lautet: „*Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; deshalb schuf ich die Welt.*“⁶⁸⁰ Es stellt sich die Frage, warum Gott erkannt werden wollte. Rūmī meint, dass Gott erkannt werden wollte, heißt, dass er dem Menschen seine uneingeschränkte Liebe, seine Gnade und Barmherzigkeit zeigen und seine Gaben schenken wollte. Das werde daraus ersichtlich, dass Gott Adam, der mit seinem von Gott erhaltenen freien Willen sündigt, dann aber wegen seiner Sünde Reue

⁶⁸⁰ Vgl. *Magnavī* IV, 2539-2560.

zeigt, sofort verzeiht. Aus Rūmīs Sicht ist Gott der Barmherzige, der die Geschöpfe für ihre Fehler nicht bestrafen, sondern ihnen, wenn sie diese einsehen und bereuen, verzeihen will.

Um die Phase der Erschaffung aus theologischer Perspektive zu erklären, bedarf es eines Blickes auf die Idee der *creatio ex nihilo*. Aus Rūmīs Sicht werden die Welt und was sich in ihr befindet nicht einfach erschaffen. Das Wissen von allen zu erschaffenden Dingen ist bei Gott bereits vorhanden, bevor sie erschaffen werden. Der Erschaffungsakt ist also das Hervorkommen dieses Wissens bei Gott. Erschaffung ist ein Akt des universellen Intellekts (*‘aql-i kull*). Aus anderer Perspektive kann die Erschaffung mit dem formalen Wissen von Häusern und Bauten verglichen werden, die ein Architekt in die Realität umsetzt. Aus dieser Sicht sind alle Teile der Welt für die Ewigkeit erbaut und folglich also unveränderlich. Rūmī zeigt in seinen Werken auf, dass er in der Frage der Erschaffung des Universums eine andere Meinung vertritt als die Vertreter der *aš‘ārītischen* Rechtsschule. Nach Rūmīs Auffassung befindet sich das Universum, so wie die Menschen es sehen, ständig im Zustand von Veränderung und Entstehung. Im Gegensatz dazu befindet sich das Universum beim Schöpfergott in einem substantiellen Zustand und ist damit konstant und unveränderlich, also durch Ewigkeit gekennzeichnet.

Der Begriff „Nichtsein“ ist von großer Bedeutung in Rūmīs Werken, da er eine Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung impliziert. In Rūmīs Darstellung bezeichnet dieser Begriff den Erschaffungsort, an dem Gott seine Schöpferfähigkeit zeigt. „Nichtsein“ ist ein Erschaffungsort, in dem Gott sein vorheriges ewiges Wissen über die Geschöpfe hervorbringt. Hiermit weist der Begriff des Erschaffungsortes nicht auf einen räumlichen Ort hin, sondern auf eine Stufe des Gedankens des absoluten Seins. Im dritten Abschnitt dieser Arbeit wurde der Begriff „Nichtsein“ ausführlich behandelt. Er wird in *Masnavī* mitunter in der Bedeutung „absolutes Sein“ verwendet. Die Bedeutungen der Begriffe variieren allerdings ständig bei Rūmī; dies entspricht seiner ihm eigenen Weise der Darstellung eines ganzheitlichen Zusammenhangs. Dieser Begriff ist in Rūmīs Werken immer positiv bewertet, obgleich er in verschiedenen Bedeutungen genutzt wird.

Rūmī erklärt, dass Gott erkannt werden wollte und deswegen die Welt erschaffen hat. In diesem Fall ist die Welt ein Ding, welches durch Gottes Namen und Gottes Eigenschaften Gott manifestiert. Die Welt und der Mensch spiegeln einander wider, während sie gleichzeitig Gottes Eigenschaften manifestieren. Der Mensch ist eine Zusammenfassung der Welt. Mensch und Welt werden auch mit einem Buch verglichen, in dem Gottes

Eigenschaften und Gottes Namen gelesen werden können. Alles, was im Universum ist, ist auch in dem Menschen enthalten. Wegen seiner Gedankenwelt und seines Willens ist der Mensch ein allumfassendes Wesen. Rūmī's Gedanke betont, dass der Mensch nicht nur Mikrokosmos (*al- 'ālam aṣ-ṣaġīr*), sondern auch Makrokosmos (*al- 'ālam al-kabīr*) ist.

Denn unter allen Geschöpfen manifestiert nur der Mensch die Namen Gottes aus ganzheitlicher Perspektive und somit ist der Mensch Stellvertreter Gottes. Das Thema der Stellvertreterschaft des Menschen wird in *Maṣnavī* mit der Sünde Adams und mit der Vertreibung Adams aus dem Paradies verbunden. Weil sie die Früchte des verbotenen Baums aßen, wurden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben. Doch vom verbotenen Baum zu essen, war für Adam ein notwendiger Schritt, um Gottes Stellvertreter auf der Welt zu werden. Das ist der erste Schritt. Dann jedoch bereute er seine Sünde und Gott konnte seine Eigenschaft als *tawwāb* (der sich immerwährend in Vergebung Zuwendende) in Erscheinung treten lassen. Das ist der zweite Schritt und dieser zweite Schritt zeigt gleichzeitig, dass der Mensch einen Willen hat, damit er Gut und Böse, Falsch oder Richtig auswählen kann. Dass der Mensch einen freien Willen hat, heißt auch, dass er das einzige Geschöpf ist, das Stellvertreter Gottes sein kann. Indem Gott dem Menschen die Entscheidungsfreiheit gibt, statt durch seine göttliche Macht das Handeln der Menschen zu bestimmen, macht er deutlich, dass er den Menschen als wertvolles Geschöpf liebt und respektiert.

Das Thema der Stellvertreterschaft steht mit dem Begriff „vollkommener Mensch“ in Beziehung. In Rūmī's Werken wird der Gedanke des vollkommenen Menschen sehr oft erwähnt und Rūmī betont mit ihm, dass der vollkommene Mensch als einziges Wesen Manifestationsort Gottes (*taġallī*) ist. Der vollkommene Mensch ist jemand, der in Gottes Willen entworden ist und in seinem Leben Gottes Willen stärker noch als seinen eigenen Wünschen folgt. Er ist mithin ein Diener Gottes. Je mehr der Mensch Diener Gottes ist, desto vollkommener kann er sein. Mit dem Lobpreis Gottes (*zīkr*) reinigt der vollkommene Mensch sein Herz von allen äußeren Dingen, um die Nähe Gottes zu erreichen. Das gereinigte Herz ist Manifestationsort Gottes (*taġallī*). Deswegen heißt es, Gott ist nicht im Himmel oder auf der Erde, sondern im Herzen seiner Gläubigen (*mu'mīn*). Diese Manifestation ist nicht als räumlich (*taġallī aḡ-zāṭī*) zu verstehen. Die Aussage ist eher symbolisch und betont, dass der Gläubige seine Beschaffenheit und sein Herz rein halten soll.

Rūmī's Menschenbild zeigt ein Geschöpf, das sowohl das Gute als auch das Böse in seinem Wesen trägt, es enthält so Stärke und Schwäche zugleich. Der Mensch ist ein Wesen, welches sowohl über Eigenschaften der Tiere als auch der Engel verfügt. Seine schlechten Verhaltensweisen und seine Taten bescheren ihm einen Rang, der niedriger ist als der Rang der Tiere. Wenn aber der Mensch sich moralisch überwindet und den schlechten Charaktereigenschaften Einhalt gebietet und sich in seiner Wahlmöglichkeit für die guten Charakterzüge entscheidet, kann er den Rang der Engel erreichen oder sogar einen höheren Status als sie einnehmen, da die Engel im Vergleich zu den Menschen keine Entscheidungsfreiheit haben. Deswegen ist der Mensch bei Rūmī sowohl eigene Beute als auch eigene Falle, sein eigener Ehrenplatz, sein eigener Flur und sein eigenes Dach. Damit ist er einmalig.

Das Diesseits ist ein Ort, an dem Gut und Böse nebeneinander bestehen. Aus dieser Perspektive vergleicht Rūmī das Diesseits mit dem Atelier, in welchem der Maler seine Bilder zeigt. In diesem Atelier befinden sich Bilder von schönen und hässlichen Gegenständen, womit der Maler sein Können zeigt. Wenn er das Hässliche nicht malen kann, ist sein Können mangelhaft. Alle Bilder, gleichgültig, ob sie Hässliches oder Schönes zeigen, beweisen die Fähigkeiten des Malers. Mit der Metapher der Gemälde erklärt Rūmī, warum Gott Gutes und Böses nebeneinander erschaffen hat. Aber dennoch wünscht Gott, dass der Mensch gutes und richtiges Verhalten vorziehen soll.

In *Masnavī* thematisiert Rūmī diese Bilder auch im Zusammenhang mit der Theorie der Gegensätze. Wie sich in dem Körper des Menschen vier gegensätzliche Elemente befinden, also Wasser, Feuer, Luft und Erde, so beherbergt die Welt diese Elemente ebenfalls. Sind sie in einem unausgewogenen Verhältnis vorhanden, bringen sie Disharmonie und Zerstörung. Die Gegensätze bedingen sich gegenseitig.

Es lässt sich sagen, dass in Rūmī's Vorstellungswelt das Böse sich in der Welt verhältnismäßig verhält, das heißt, was für den einen relativ gut ist, ist für den anderen relativ schlecht. Aus Sicht einer ganzheitlichen Anschauung ist festzustellen, dass in den Werken Rūmī's die Idee des absolut Guten zentral ist. Hierbei stellt Rūmī Gott selbst als das absolut Gute und absolut Schöne dar und zugleich auch als die einzige Quelle für alle guten und schönen Dinge.

Laut Rūmī wird die Welt in jedem Augenblick erneuert, obgleich sich der Mensch dieser beständigen Erneuerung nicht bewusst ist. So führt Rūmī das Blühen der Blumen nicht auf

den Frühling selbst zurück, sondern allein auf den Schöpfergott. In Wahrheit werden Hunger nicht durch Brot und Durst nicht durch Wasser gestillt, sondern durch Gott allein.

Die Welt ist daher kein Mechanismus, der nach seinen eigenen Regeln funktioniert, sondern ein passives Objekt, an dem sich die göttlichen Schöpfungsakte jederzeit beobachten lassen. Diese Vorstellung führt zum Gedanken des Occasionalismus. Eine Diskussion des Occasionalismus wurde erst von Abū l-Hasan al-Aš‘ārī konsequent und systematisch durchgeführt, wobei der Gedanke auch in der älteren Theologie vorzufinden ist. Occasionalismus, als dessen bedeutendster Vertreter in der islamischen Tradition al-Ġazzālī gilt, kann als „Glaube an den ständigen Einfluss Gottes“ übersetzt werden. Insofern würde eine Kausalzusammenhänge voraussetzende Vorstellung des Universums die absolute Macht Gottes verleugnen. Auch Rūmī’s Meinung nach ist nicht die Kausalität, sondern der Occasionalismus für das Wirken im Universum ausschlaggebend. Die occasionalistische Auffassung wird in der heutigen islamischen Welt als al-Ġazzālī’s Theorie bezeichnet, während die Spur dieser Auffassung schon vor al-Ġazzālī, bei Abū l-Hasan al-Aš‘ārī, festgestellt werden kann. Mit dem Gedanken des Occasionalismus verändert sich das islamische Glaubensbekenntnis „*Es gibt keinen Gott außer Gott*“ (*lā ilāha illā ‘llāh*) in die Wendung „*Es gibt keinen Handelnden außer Gott*“ (*lā fā’ilā illā ‘llāh*).

Liebe, insbesondere Gottesliebe, ist das Schlüsselwort und der eindrucksvollste Begriff in Rūmī’s Werken. Die Wirkung dieser Gottesliebe äußert sich in der Sehnsucht nach Gott. Zu vergleichen ist dies mit einem Menschen, der jemanden liebt und danach strebt, die Wünsche des geliebten Menschen zu erfüllen. Das ist übertragbar auf die Gottesliebe: Wer Gott liebt, achtet auf die Verbote und Gebote Gottes.

Im ersten Kapitel wurde bereits dargelegt, dass die Liebe – auch die Liebe zwischen Menschen – den Menschen von der Liebe der Dinge auf der Welt reinigt und somit der Liebende seine ganze Neigung auf Gott fokussieren kann. Der Übergang von der Liebe des Vergänglichen zu der Liebe des Ewigen, Einen und Einzigen wird dadurch erleichtert. Die Wahrnehmung der Liebe bei Rūmī als eine Erinnerung an die Schönheit Gottes weist auf ein platonisches Liebesverständnis hin.

Das andere wichtige Thema, das zu erkunden war, um Rūmī richtig verstehen zu können, ist die Triebseele, *nafs*. Die Triebseele hat weder einen Körper noch eine Form, sie besteht aus den schlechten Eigenschaften des Menschen, die Gott bemängelt. Wer Gott erreichen will, sollte die eigene Triebseele kennen, sich vor deren schlechten Eigenschaften

bewahren und ihr ständig widerstehen. Die Triebseele ist die Quelle alles Schlechten, weshalb sich der Mensch sein ganzes Leben vor den Spielen und Fallen der Triebseele hüten soll.

Der Mensch und die Welt sind ein Spiegel, in dem Gottes Namen und Eigenschaften sichtbar werden. Gott war vor der Schöpfung ein verborgener Schatz, doch er wollte erkannt werden. Daher schuf er die Welt und den Menschen. Diese Sätze implizieren, dass die Welt und der Mensch für ein Ziel geschaffen wurden. Das Ziel ist für den Menschen und für die Welt, Gott zu erkennen und Gottes Namen und Eigenschaften zu manifestieren. Gott zu erkennen ist aus Rūmīs Sicht nicht nur die primäre Verantwortung, sondern zugleich auch das höchste Ziel. Zwar sind alle Geschöpfe ein Beweis für das absolute Sein, doch erkennen sie Gott nicht. Unter den Menschen beweisen nicht nur die Gläubigen Gottes Existenz, sondern auch die Ungläubigen. Denn ohne Zweifel kann es keinen Beweis geben. In diesem Zusammenhang beweisen das Universum und der Mensch, Gläubige oder Ungläubige, Gottes Existenz und Gottes Willen. Dies bedeutet, dass alle Geschöpfe wertvolle Wesen sind, da sie Gottes Existenz zur Erscheinung bringen.

Welcher Unterschied lässt sich zwischen den Gedanken Rūmīs und denen anderen Sūfīs feststellen?

Wie zuvor erwähnt, bringt Rūmī mit den angewandten Symbolen und Wörtern seine tiefsten Gefühle zum Ausdruck. Die unübliche Schreibweise und seine Lebenserfahrungen sind wichtige Besonderheiten im Vergleich mit anderen Sūfīs. Seine Geschichten führen den Betrachter durch ein Labyrinth. Mit diesen Geschichten lehrt er den Leser nicht nur islamische Ethik, sondern lässt ihn auch über den Sinn des Lebens und die Absicht der Erschaffung nachdenken.

Aus Rūmīs Sicht beweisen zum einen die Welt und die Geschöpfe die Existenz Gottes, andererseits sind diese aber ein Vorhang, der aus Pluralität und Vielfältigkeit besteht, die die Gotteserkennung verdecken. Dies lässt sich daran erkennen, dass Rūmī manchmal über den Vorhang und ab und zu über das Wesen hinter dem Vorhang schreibt. In jedem Fall beschreibt er aber nur den Einzigen. Er beschäftigt sich in diesem Kontext in seinem Werken mit dem Schicksal, den Willen des Menschen Gott zu suchen, die Welt, den Menschen, das Gute, das Böse usw. Er fokussiert sich bei all diesen Themen auf Gott, was einen wichtigen Unterschied zu anderen Sūfīs darstellt.

Außerdem können Rūmīs Werke aus zwei Perspektiven unter die Lupe genommen werden. Einerseits erklären seine Bücher ethische Themen, andererseits verfasst er theosophische Themen, wie die Einheit des Seins (*waḥdat ul-wuḡūd*), die Gottesliebe, der vollkommene Mensch, Gotteserkenntnis usw.

Er erinnert uns zum einen an die Werke von al- Ġazzālī, Huḡvīrī oder Quṣairī, zum anderen auch an die Werke von Qunevī und Ibn ‘Arabī. Ferner erläutert Rūmī die Themen des Sūfismus mit poetischen Aussagen wie ‘Aṭṭār und Ġāmī.

Um Rūmīs Gedankenwelt zum Ausdruck zu bringen, verglich ich Rūmīs Gedanken mit der Idee von Ibn ‘Arabī, mit dem Ergebnis, dass Rūmī ähnliche Themen sehr unsystematisch erklärt. Außerdem betont Rūmī das absolute Sein im Allgemeinen stärker als die Welt und andere Geschöpfe. Diese werden oft mit der Sonne und dessen Sonnenstrahlen wie folgt symbolisiert: *„Scheint die Sonne auf verschiedene Glasscheiben, so entsteht durch die Projektion eine Vielzahl an Lichter. Jedoch spielt diese Vielzahl für die Sonne selbst keine Rolle; die Sonne ist und bleibt immer eins.“*⁶⁸¹ Hierbei versinnbildlichen die Sonnenstrahlen die Gottesnamen und die Sonne die Existenz Gottes.

Außerdem wird in seinen Werken klargelegt, dass der Mensch sich ein Leben lang vor den Spielen und Fallen der Triebseele hüten soll. Er zeigt die schlechten Eigenschaften der Triebseele ausführlicher aus verschiedenen Aspekten als die klassischen sūfischen Werke. Er empfiehlt dem *murīd* sich selbst ständig zu kontrollieren und seine Frömmigkeit auf das eingehendste zu revidieren. Um Gott zu erreichen, muss sich der Mensch persönlich überprüfen.

Aus Rūmīs Sicht, soll der *murīd*, um die wahre Frömmigkeit zu erlangen, seine Interessen auf die eigene innere Welt führen und nicht zur äußeren. Der *murīd* kann sich Schritt für Schritt Gott nähern, falls er seine Taten und seine Gebete ständig überprüft. Im Gegensatz zu den anderen Werken von bekannten Sūfīs führen Rūmīs Werke den Leser eher in eine Art Psychotherapie.⁶⁸²

⁶⁸¹ Vgl. Masnavī II, 184-185.

⁶⁸² Mustafa Merter veröffentlichte in der Türkei ein Buch, um Rūmīs Gedanken aus psychologischer Perspektive zu erklären von : „Psikiolojinin Ücuncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili.“, 2014. In diesem Buch werden die Gedanken von Rūmī mit den Gedanken von Sigmund Freud, C.G. Jung, Heinz Hartman, Margeret Mahler u.s.w. verglichen. Außerdem verfasste Mustafa Merter noch ein weiteres Buch „Dokuz Yüz Katlı İnsan“, 2007.

Literaturverzeichnis

- ‘**Afîfî**, Abu’l -‘Âlâ’: at-taşawwuf: ath-thaurat ar-rûhaniyya fî’l-Islam (Ü. Demirli Ekrem; Kartal Abdullah). Istanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- **Aflākî**, Schams ad -Dîn Ahmad: Manâqib al-‘ârifîn Bd. I-II (Ü. Tahsin Yazici) Istanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
- **Andræ**, Tor: Islamische Mystiker (Hsgb. Fritz Ernst, Ü. Helmhart Kanus-Credé). Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- **Arberry**, A.J.: Discourses of Rumi, Übersetzung des Fîhî mâ Fîh.London: John Murray, 1961.
- **Arberry**, A.J.: Sufism: an Account of the Mystics of Islam, London: George Allen & Unwin, 1950.
- **Arberry**, A.J.: Mystical Poems of Rûmî Sufism. Chicago/London: University of Chicago Press, 2009.
- **Arpaguş**, Sâfi: Mevlana ve Islam. Istanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- ‘**Aṭṭār**, Farîdüddîn: Mantik at- Tayr, Hsgb. Şâdeq Govherin. Teheran: Sukhan,1997.
- **Behr**, Harry Harun: Der Satan und der Koran: Zur Theologischen Konstruktion des Bösen im Islam und dem therapeutischen Ansatz im Islamischen Religionsunterricht. In: Das Böse in der Sicht des Islam, Hsgb. Klaus Berger, Harald Herholz, Ulrich Niemann. Regensburg, 2009.
- **Bobzin**, Hartmut: Der Koran.München: C.H. Beck, 2010.
- **Bouman**, Johan: Gott und Mensch im Koran. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- **Buḥārî**, Muḥammed: al-Ğāmî‘ aş-Şahîh, Hsgb. Rudolf Krehl. Leiden: Brill, 1908.
- **Can**, Şefik: Mevlana, Hayatı- Şahsiyeti ve Eserleri. Istanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.
- **Cebecioğlu**, Ethem: Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlâna’nın Anlaşılmasındaki Rolü - Metodolojik Bir Yaklaşım. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlânâ Özel Sayısı). Bd. 15. Ankara, 2005.

- **Ceyhan**, Semih: İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânâya Metodolojik Bir Yaklaşım. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi. Bd. 20. Ankara, 2007.
- **Çelik**, İsa: Klasiklerimiz XIII Mesnevî-i Mânevî. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Bd. 14. Ankara, 2005.
- **Çelik**, İsa: Imam Rabbânî Perspektifinden Ibnul-Arabîye Tenkîdî Bir Yaklaşım. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Bd. 23. Ankara, 2009.
- **Chebel**, Malek: Die Welt der Liebe im Islam (Göttliche Liebe), (Ü. Wieland Grommes; Ursula Günther, Reinhart Hesse; Edgar Peinelt), München: Kunstmann Antje GmbH, 1997.
- **Chittick**, C. William: Sufism: A Beginner's Guide. Oxford: ONEWorld Publications, 2001.
- **Chittick**, C. William: Ibn'Arabî (Heir to the Prophets). Oxford: ONEWorld Publications, 2007.
- **Coşkun**, İbrahim: Muhyiddin Ibn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1). Bd. 21. Ankara, 2008.
- **Demirel**, Şener: Mevlânânın Mesnevîsi ve Şerhleri. In: <http://ktp.isam.org.tr/pdf> (letzter Aufruf: 25.02.2016).
- **Demirli**, Ekrem: İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- **Düdükçü**, Eren: Mağnūn (Die Gestalt des Heiligen Verrückten im Islamischen Mittelalter). Bremen: Kleio Humanities, 2007.
- **Düzen**, İbrahim: Aziz Nesefî'ye Göre Allah Kainat ve İnsan. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- **Encyclopaedia** of the Qur'an, Hrsg. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2001.
- **Encylpaedia** of Sufism XII, Hrsg. Masood Ali Khan. New Delhi: Anmol Publication, 2003.
- **Eraydın**, Selçuk: Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Mavi Yayınları, 1990.

- **Erdoğan**, Kenan: Niyāzī-i Mısri Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- **Erginli**, Zafer: Ibn-i Arabi'ye Göre Hz. Adem ve Temel İnsan Nitelikleri. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi. Bd. 21. Ankara, 2008.
- **Ġhazzālī**, Ebū Hāmid, İhyā 'ulūm ad-dīn, I-IV, Hsgb. 'Irāqī. Kairo: Dār al- Fikr al- 'Arabī, 1387,
- **Gibb**, E. J.W.: A History of Ottoman Poetry I. London: Luzac, 1958.
- **Gibb**, E. J.W.: A History of Ottoman Poetry IV. London: Luzac, 1967.
- **Gölpınarlı**, Abdülbaki: Mevlānā Celāleddīn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1952.
- **Ritter**, Helmut: Das Elixier der Glückseligkeit – Übersetzung des, Kimiyā'-e Sa'adat. Düsseldorf-Köln: Diederichs, 1981.
- **Gramlich**, Richard: Mystische Dimensionen des Islamischen Monotheismus. In: Glauben an den einen Gott (Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam), (Hsgb. Falaturi Abdoljavad ; Stolz Walter). Freiburg: Herder, 1975.
- **Gramlich**, Richard: Die Schiitischen Derwischorden Persiens – zweiter Teil: Glaube und Lehre. Wiesbaden: Harrassowitz, 1976.
- **Gramlich**, Richard: Muhammed al- Ġhazzālī's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, (Hsgb. Hans Robert Roemer). Wiesbaden: Harrassowitz, 1984.
- **Gramlich**, Richard: Alte Vorbilder des Sufitums (Erster Teil: Scheiche des Westens), (Hsgb. Walter W. Müller). Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- **Gramlich**, Richard: Weltverzicht (Grundlagen und Weisen islamischer Askese) (Hsgb. Walter W. Müller). Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
- **Gramlich**, Richard: Der Eine Gott (Grundzüge der Mystik des Islamischen Monotheismus) (Hsgb. Walter W. Müller). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.
- **Gril**, Denis: Science of Letters in: The Meccan Revelations Ibn Al'Arabi Bd.2 (In Collaboration with Cyrille Chodkiewicz and Denis Gril). New York: Pir Press, 2004.
- **Gülec**, Ismail: Mevlānā'nın Mesnevîsinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler. In: <http://turkoloji.cu.edu.tr> (letzter Aufruf 25.02.2016).

- **Huğvîrî**, ‘Alî Ibn Usmân: Kaşf- al Mağhûb (Übersetzung in Arabisch: is‘ād ‘Abde-l Hādî Qandîl und Emin ‘Abde-l Meğîd Badavî). Beirut: Dār Şādir, 1980.
- **Izutsu**, Toshihiko: A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism / Ibn'Arabî and Lao-Tzû, Chuang Tzû. Tokio: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966.
- **Kılıç**, M. Erol: Sûfî ve Şiir. Istanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi I, Hsgb. Selcuk Eraydın, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi II, Hsgb. Selcuk Eraydın, Mustafa Tahralı, Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi III, Hsgb. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Safî Arpaguş. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi IV, Hsgb. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Safî Arpaguş. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi V, Hsgb. Selcuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Safî Arpaguş, Necdet Tosun. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- **Konuk**, A. Avni: Rûmî, Ğalāl ad-Dîn Muḥammad: Mesnevî-i Şerif Şerhi VI, Hsgb. Selçuk Eraydın, Mehmet Demirci, Mustafa Tahralı, Safî Arpaguş, Necdet Tosun. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi VII, Hsgb. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Necdet Tosun. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi VIII, Hsgb. Safî Arpaguş, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi IX, Hsgb. Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut, Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi X, Hsgb. Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- **Konuk**, A. Avni: Mesnevî-i Şerif Şerhi XI, Hsgb. Dilaver Gürer, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

- **Konuk, A. Avni:** Mesnevî-i Şerif Şerhi XII, Hsgb. Dilaver Gürer, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- **Konuk, A. Avni:** Mesnevî-i Şerif Şerhi XIII, Hsgb. Dilaver Gürer, Mustafa Tahralı. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- **Kriss Rudolf und Kriss-Heinrich-Hubert:** Volksglaube im Bereich des Islam I-II, Wiesbaden 1960-1962.
- **Küng Hans; Ess Josef Van:** Christentum und Weltreligionen Islam, München 2003.
- **Lloyd, V. J.:** 'Azîz Nasafî. Surrey: Curzon Press, 1998.
- **Merter, Mustafa:** Psikiolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili. Istanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- **Merter, Mustafa:** Dokuz Yüz Katlı İnsan. Istanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- **Muslu, Ramazan:** The shortest Way to God is (through) Love. In: Gotteserlebnis und Gotteslehre: christliche und islamische Mystik im Orient (Göttinger Orientforschungen Syriaca Bd. 38), Hsgb. Martin Tamcke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- **Nesterova, Svitlana:** Mevlânâ'nın 'Mesnevî' isimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu. Ankara (Dissertationsarbeit), 2011.
- **Nicholson, Reynold A.:** The Mystics of Islam, London: World Wisdom, 1963.
- **Nicholson, Reynold A.:** Rûmî, Poet and Mystic, London: World Wisdom, 1964.
- **Quşairî, Abû l-Qasim:** ar-Risāla al-Quşairiyya fî l-'ilm at-tasavvûf. Damaskus: o.A. 2000.
- **Olgun, Tâhir:** Şerh-i Mesnevi. Bd. 1-14. Istanbul: Şamil Kitabevi, o.J.
- **Perler, Dominik; Rudolph, Ulrich:** Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- **Rahmati, Fateme:** Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabîs. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

- **Renz**, Andreas: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes (Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger Christlicher Theologie), (Hsgb. Heimbach-Steins, Marianne und Wielandt, Rotraud). Bd. 1. Würzburg: Ergon Verlag, 2002.
- **Ritter**, Hellmut: Das Meer der Seele. Leiden: Brill, 1955.
- **Rückert**, Friedrich: Der Koran (Hsgb. Hartmut Bobzin). Würzburg: Ergon Verlag, 1995.
- **Rūmī**, Ğalāl ad-Dīn Muḥammad: Das Maṭnawī (Sechs Bände), (Ü. Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azer). Konya: Stadtverwaltung, 2005.
- **Rūmī**, Ğalāl ad-Dīn Muḥammad: Das Matnawī (Sechs Bände), (Ü. Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azer). Köln: David Smith Publishing, 1999-2001.
- **Rūmī**, Ğalāl ad-Dīn Muḥammad: Maṣnavī -Ma'navī (Sechs Bände), Hsgb. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs. Konya: Şehrdârî-i Konya, 1384.
- **Rūmī**, Ğalāl ad-Dīn Muḥammad: Fīh-ī mā fihī (Hsgb. Furūzānfar Badī-az-Zamān). Teheran: Sipīhr, 1362.
- **Rūmī**, Ğalāl ad-Dīn Muḥammad: Dīvān-i Schams (Hsgb. Furūzānfar Badī-az-Zamān). Bd. 1-10. Teheran: Sipīhr, 1336-1346.
- **Schirrmacher**, Christine: Der Islam. Bd.1. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2003.
- **Schimmel**, Annemarie: Rumi – Ich bin Wind du bist Feuer. Köln: Hugendubel, 1982.
- **Schimmel**, Annemarie: The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi. Albany: State University of New York Press, 1993.
- **Schimmel**, Annemarie: Mystische Dimension des Islam: Die Geschichte des Sufismus. Leipzig: Insel Verlag, 1995.
- **Schimmel**, Annemarie: Sufismus (eine Einführung in die Islamische Mystik). München: C.H. Beck, 2008.
- **Schimmel**, Annemarie: “Mawlānā Rūmī: yesterday, today, and tomorrow” in Poetry and Mysticism in Islam: The heritage of Rumi (Hsgb. Amin Banani, Richard Houannisian, Georges Sabagh). California: Cambridge University Press, 1994.

- **Schimmel**, Annemarie: Von Allem und vom Einen, Übersetzung des Fîhi mā Fîh. München: Diederichs Eugen, 1995.
- **Schöck**, Cornelia: Adam im Islam (Hsgb.Gerd Winkelhane, Klaus Schwarz). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1993.
- **Schuon**, Frithjof: Den Islam Verstehen. Freiburg: Herder, 1993.
- **Şimşek**, H. İbrahim İsmail: Fennî Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Bd. 21. Ankara, 2008.
- **Tatei**, Mustafa: Yunus Emre Dîvanı – Tenkitli Metin. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- **Tatei**, Mustafa: Yunus Emre Dîvanı – İnceleme. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- **TDV İslam Ansiklopedisi VI**, (Hsgb. TDV İslam Araştırmaları Merkezi) İstanbul 1992.
- **TDV İslam Ansiklopedisi XV**, (Hsgb. TDV İslam Araştırmaları Merkezi) İstanbul 1997.
- **TDV İslam Ansiklopedisi XXV**, (Hsgb. TDV İslam Araştırmaları Merkezi) Ankara 2002.
- **TDV İslam Ansiklopedisi XXX**, (Hsgb. TDV İslam Araştırmaları Merkezi) İstanbul 2005.
- **TDV İslam Ansiklopedisi XXXX**, (Hsgb. TDV İslam Araştırmaları Merkezi) İstanbul 2011.
- **Tosun**, Necdet: İmām-Rabbānî'ye Göre Vahdet- i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd. In: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Bd. 23. Ankara, 2009.
- **Uludağ**, Süleyman: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1977.
- **Wehr**, Hans: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968.

- **Wild**, Stefan: Mensch, Prophet und Gott im Koran (Hsgb. gemeinsame Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Gerda Henkel Stiftung), Münster: Rhema Verlag, 2001.
- **Yardım**, Ali: Mesnevî Hadisleri. Istanbul: Damta Yayınevi, 2008.
- **Yılmaz**, H. Kamil: Tasavvuf Meseleleri. Istanbul: Erkam Yayınları, 2001.
- **Yılmaz**, H. Kamil: Tasavvuf ve Tarikatlar. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2004.